اقبالؒ کا نظریۂ سخن

اور دوسرے مضامین

متین الرحمن مرتضیٰ

یونیورسل بکس
۴۰۔ اے اُردو بازار، لاہور

اقبالؔ کا نظریۂ سخن

اور دوسرے مضامین

ڈاکٹر سید معین الرحمن
پروفیسر و صدر شعبۂ اردو گورنمنٹ کالج، لاہور

اقبالؒ کا نظریۂ سُخن

اور دُوسرے مَضامین

متین الرحمٰن مُرتضیٰ

یُونیورسل بُکس
۴۰، اے، اُردُو بازار، لاہور

۱۹۸۹ء
یونیورسل بکس
۴۰۔ اے اُردو بازار، لاہور
طابع : آر آر پرنٹرز، لاہور

مَشمُولات :

ابّا جان

اور

امّی جان

کے نام:

۱۸۔سی، اسٹاف ٹاؤن
کراچی یونیورسٹی، کراچی

متین الرحمٰن مرتضیٰ :

صدر شعبۂ ابلاغ عامہ، کراچی یونیورسٹی کراچی

پیشہ ورانہ مشاغل :

سب ایڈیٹر : روزنامہ حریت، کراچی ۱۹۶۵ء — ۱۹۶۷ء

روزنامہ مشرق ، کراچی ۱۹۶۷ء — ۱۹۶۸ء

سینیئر سب ایڈیٹر: روزنامہ حریت ، کراچی ۱۹۶۸ء — ۱۹۷۰ء

نیوز ایڈیٹر : روزنامہ جسارت ملتان ۱۹۷۰ء

اداریہ نویس : جسارت ، کراچی ۱۹۷۰ء — ۱۹۷۲ء

اداریہ نویس (اعزازی) :

روزنامہ جسارت، کراچی ۱۹۷۲ء — ۱۹۸۳ء •

شریکِ مدیر و اداریہ نویس (اعزازی) :

المدینہ (اردو) ، جدہ ، سعودی عرب ۱۹۸۳ء

اداریہ نویس (اعزازی) تکبیر، کراچی ۱۹۸۴ء تا حال

تدریسی خدمات :

معاون استاد، شعبۂ صحافت، کراچی یونیورسٹی، کراچی ۱۹۷۱ء - ۱۹۷۲ء

لیکچرار شعبۂ صحافت، کراچی یونیورسٹی، کراچی ، ۱۹۷۲ء - ۱۹۷۹ء

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ صحافت، کراچی یونیورسٹی، کراچی ۱۹۷۹ء - ۱۹۸۲ء

ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ صحافت (ابلاغِ عامّہ) کراچی یونیورسٹی، کراچی

۱۹۸۲ء - ۱۹۸۸ء	
۱۹۸۸ء تا حال	صدر شعبۂ ابلاغِ عامّہ کراچی یونیورسٹی کراچی

دیگر ذمہ داریاں :

رُکن مجلسِ ادارت، کراچی یونیورسٹی، گزٹ، کراچی
رُکن مجلسِ مشاورت، سائنس ڈائجسٹ، کراچی
ممبر کمیونی کیشن کمیٹی، مُقتدرہ قومی زبان، کراچی
ممبر بورڈ آف فیکلٹی آف سوشل سائنس اینڈ آرٹس، کراچی یونیورسٹی کراچی
رُکن مجلسِ مُنتظمہ، کراچی یونیورسٹی ٹیچرز سوسائٹی، کراچی
رُکن مجلسِ مُنتظمہ، جمعیّت الفلاح، کراچی
رُکن مجلسِ مشاورت، ہفت روزہ تکبیر انٹرنیشنل، کراچی
رُکن اکیڈمک کونسل، کراچی یونیورسٹی، کراچی
رُکن، سینٹ کراچی یونیورسٹی، کراچی

بیرونِ مُلک سفر :

امریکہ، برطانیہ، سعُودی عرب، بھارت

موجودہ پتا :

۱۸ - سی، کراچی یونیورسٹی کیمپس، کراچی - ۳۲

کچھ اس کتاب کے بارے میں:

اَدب نگاری میرا میدانِ عمل نہیں، البتہ اپنے اَدب خواں ہونے پر ایک عرصے تک اطمینان رہا ___ پھر وُہ اطمینان بھی بَرقرار نہ رہ سکا، کیوں کہ جب سے صحافت اور تَدریس، پیشہ اور کُل وقتی مصروفیت ہُوئی، اُس وقت سے مُنظّم اَدب خوانی کا مشغلہ ترک ہُوا ___ تاہم پُوری سچائی یہ ضرور ہے کہ میرا اوّلین ذوق، مطالعۂ ادب ہی کا تھا۔ ہر چند کہ اب اِس ذوق کی تکمیل و آبیاری کی مُہلت اور فرصت میسّر نہیں رہی، مگر اِس زعم کی گنجائش اَب بھی پاتا ہوں کہ اَدب خوانی سے میری بُنیادی دِل چسپی بالکلیہ کبھی بھی ختم نہیں ہُوئی ___ زیرِ نظر مجموعۂ مَضامین اسی بُنیادی دِل چسپی کی ایک علامت یا شہادت ہے۔

اِن مَضامین میں سے بعض زمانۂ طالب علمی میں، اور کچھ بعد کے بَرسوں میں اتفاقی ضرورتوں یا فرمائشوں کے تحت لکھے گئے۔ اَدب خوانوں کے لیے ان کی اِفادی قدر و توقیر پر میرا الیقین کبھی مجتمع نہ ہُوا؛ اِس لیے یہ تمام تحریریں بَرسوں مُنتشر رہیں۔ اِن میں سے کچھ مَضامین تو کبھی شائع بھی نہیں ہُوئے۔ ان کا محفوظ رہ جانا بھی اتفاقی اَمر ہی جانیے۔

اِن مُتفرّق مَضامین کو کتابی صُورت میں مُرتّب کرنے کا عزم اور پھر اس ارادے کی عملی تکمیل برادرِ عزیز ڈاکٹر سیّد مُعین الرّحمٰن کی سعی و کاوش کا نتیجہ ہے۔ بکھرے ہُوئے

مضامین کو ایک مجموعے کی صورت میں یک جا اور محفوظ کر دینے کے خیال سے قطعِ نظر، اُن کی اِس سعی و کاوش کا ایک محرّک، اُن کی یہ خواہش بھی ہے کہ: بھائی جان، صاحبِ کتاب ہو جائیں! اِس خواہش میں میرے بہت سے ایسے احباب در تلامذہ بھی شریک ہوں تو عجب نہیں، جو یہ جانتے ہُوئے کہ مَیں پچھلے پچیس تیس برس سے مُسلسل لکھ رہا ہوں، میرے صاحبِ کتاب نہ ہونے کو ایسی کمزوری سمجھتے ہیں جس کا اُن کے خیال میں دُور ہونا، مُدّت سے فرض یا قرض چلا آرہا ہے ـــ حالانکہ کسی گمُنام سپاہی کی طرح، گمُنام قلمکار کے طور پر، اپنے غیر متعارف قارئین کی قدر دانی کا سزاوار رہنا، میرے نزدیک کچھ کم اِطمینان بخش بات نہیں!

بہرحال، میں اِس کتاب کی ترتیب و اشاعت کے لِیے ڈاکٹر سیّد مُعین الرحمٰن اور یُونیورسل بُکس کے شبّیر احمد خاں صاحب کا شکر گزار ہُوں ـــــ ساتھ ہی اَدب کے اُن فاضل قارئین سے بصمیمِ قلب معذرت طلب ہوں جن کے لِیے ان مضامین کا مطالعہ، گرانیِ طبع یا تضیعِ اوقات کے احساس کا موجب ہو۔

متین الرحمٰن مُرتضیٰ

شعبۂ ابلاغِ عامّہ
کراچی یونیورسٹی، کراچی

یکم دسمبر ۱۹۸۸ء



اِقبال کا نظریۂ سخن

اقبال بڑے شاعر ہیں اِتنے بڑے کہ یہ پورا دَور جس میں ہم اور آپ سانس لے رہے ہیں، جی رہے ہیں، اقبال سے منسوب ہے۔ یہ اقبال کا دَور ہے۔ اقبال بڑے عالم بھی ہیں مفکّر بھی ہیں اور فلسفی بھی مگر ان میں سے کوئی بھی حیثیت ان کی پہلی شناخت نہیں ہے۔ ان کی شناختِ اوّل تو بڑے شاعر ہی کی ہے۔ مگر یہ عجیب طرفہ تماشا ہے کہ اقبال کو ہمیشہ اپنے آپ کو شاعر کہنے میں تامّل رہا۔ یہ تامّل کچھ رسمی نہیں تھا بلکہ اِس میں اتنی سنجیدگی اور شِدّت بھی کہ وہ کوئی اہم بات کہنے سے پہلے اپنی شاعرانہ حیثیت کی نفی ضروری خیال کرتے تھے۔ چنانچہ مثنوی اسرارِ خُودی کی تمہید ہی میں قاری کو متنبہ کر دیا ؎

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست

جب اُن کی اُردُو شاعری کا چرچا ہوُا اور شاعر کی حیثیت سے ان کے ساتھ ان کی پذیرائی ہونے لگی تو بھی انھوں نے اپنی شاعرانہ حیثیت کی تردید کی اور صاف صاف کہا ؎

میری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

اِس انکار و اِنحراف کے باوجُود ان کی شاعری کی پذیرائی ہوتی اور اسے شاعری تسلیم کیا جانے لگا تو انھوں نے اِس پذیرائی سے بے اعتنائی کا سا اظہار کرتے

ہُوئے کہا ؎

مجھے خبر نہیں یہ شاعری ہے یا کچھ اور
عطا ہُوا ہے مجھے ذِکر و فکر و جذب و سرور

طُرفہ مزید یہ کہ اقبال اپنی شاعرانہ حیثیت کا انکار بھی کرتے ہیں لیکن شاعری ترک بھی نہیں کرتے اَور بے تکان شاعری کرتے ہیں۔ اِس گنجلک سے یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اقبال کو اپنی شاعرانہ حیثیت کی نفی پر اصرار کیوں تھا؟ اور زندگی بھر وُہ جو کچھ کرتے رہے وہ شاعری نہیں تھی تو پھر کیا تھا؟۔ ان سوالات کو ایک سوال میں یوُں بھی سمیٹا جا سکتا ہے کہ آخر اقبال کا تصوّرِ شعر اور نظریۂ سخن تھا کیا؟

مگر ان سوالات پر غور کرنے سے پہلے یہ دیکھ لینا ہوگا کہ اپنی شاعرانہ حیثیت کی نفی کے سلسلے میں کیا اقبال کے محض ان دو مِصرعوں سے استناد کافی ہوگا۔ کیا اِس انکار کی کچھ اَور شہادتیں بھی ہیں؟ جی ہاں اس انکار کے کچھ اور شواہد بھی ہیں۔ مثلاً مولانا سیّد سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں انھوں نے لکھا:

"میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا، اِس واسطے کوئی میرا رقیب نہیں اور نہ میں کسی اور کو اپنا رقیب سمجھتا ہوں۔ فنِ شاعری سے مجھے کبھی دِلچسپی نہیں رہی، ہاں بعض مقاصدِ خاص رکھتا ہُوں جن کے بیان کے لیے اِس ملک کے حالات و روایات کی رُو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کیا ہے ورنہ؎

نہ بینی خیر ازاں مردِ خرد مند
کہ بر من تہمتِ شعر و سخن بست"

پھر سیّد سُلیمان ندوی مرحوم کو ہی ایک دُوسرے خط میں لکھا:

"شاعری میں لِٹریچر بحیثیت لِٹریچر کے کبھی میرا مطمحِ نظر نہیں
رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں
مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس
اِس بات کو مدِ نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں اُن کو
ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں
مجھے شاعر تصوّر نہ کریں، اِس واسطے کہ آرٹ (فن) غایت
درجے کی جانکاہی چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ حالات
میں میرے لیے ممکن نہیں۔"

حکیم احمد شجاع کے نام اپنے خط میں بھی انھوں نے یہی لکھا ہے کہ:

"میرے زیرِ نظر حقائق اخلاقی و ملی ہیں، زبان میرے لیے
ثانوی حیثیت رکھتی ہے بلکہ فنِ شعر سے بھی میں بحیثیتِ فن
کے نابلد ہوں۔"

اِن شواہد سے یہ امر بالکل واضح ہے کہ اقبال خود کو اپنے زمانے کے معروف مفہوم میں شاعر تسلیم کرانے سے بالکل منحرف تھے۔ مگر کیوں؟ ندوی صاحب اور حکیم احمد شجاع صاحب کے نام خطوط میں اِس انحراف کا ایک عذر یہ پیش ہُوا ہے کہ وہ خُود کو فنِ شعر سے بحیثیت فن کے نابلد سمجھتے تھے اور ان کا خیال تھا کہ ان کے لیے اُن فنی تقاضوں کی تکمیل ناممکن ہے جن کی تکمیل کے لیے "غایت درجے کی جانکاہی" مطلوب ہوتی ہے۔ مگر اقبال کی شاعری کی فنی عظمت کا احساس اور اعتراف رکھنے والے جانتے ہیں کہ اپنی شاعرانہ حیثیت کی نفی کے لیے ان کا یہ عُذر کچھ زیادہ وقیع نہیں ہے۔ البتہ ان مکتوبات سے بین السطور یہ اشارہ ملتا ہے کہ اقبال دراصل اپنے مطلب و مُدعا کے اظہار کے لیے اپنے

زمانے کے شعروسخن کے معیارات، میلانات اور تصورات سے غیر مطمئن تھے اور ان کے حوالے سے اپنی شناخت بحیثیت شاعر کرانے سے گریزاں تھے۔ اِس اشارے کی توثیق ان کے متعدد اشعار سے ہوتی ہے جن میں انھوں نے اپنے دَور کی شعروشاعری اور شاعروں پر تنقید کی ہے۔ مثلاً اِس سلسلے کے ان کے کچھ اشعار ملاحظہ فرمائیے:

ہے شعرِ عجم گرچہ طرب ناک و دِل آویز
اِس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خُودی تیز

زجاج گر کی دکاں شاعری و ملائی
سِتم ہے خوار پھرے دشت و در میں دیوانہ

شاعر کی نوا مُردہ و افسردہ و بے ذوق!
افکار میں سرمست! نہ خوابیدہ! نہ بیدار!

ہند کے شاعر و صُورت گر و افسانہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

شاعر کی نوا ہو کہ مغنّی کا نفَس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سَحَر کیا

ان اشعار میں جا بجا ہمعصر مشرقی شاعری اور شعرا پر جو تنقید ملتی ہے اِس سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کے یہاں اپنی شاعرانہ حیثیت کی نفی کے رجحان

کا محرک اوّل ان کی اپنی فنکارانہ بے بضاعتی کا احساس نہیں بلکہ عجمی یا مشرقی شاعری سے ان کی بے اطمینانی ہے۔ اِس عجمی یا مشرقی شاعری کی بے مائیگی اور اس کی اقدار کی پستی سے انھیں اپنی وابستگی پسند نہیں۔ عجمی شاعری کا پورا مزاج اقبال کے اپنے مذاق سے مختلف ہے۔ اس کی اقدار اور اقبال کے تصوّرات میں ہم آہنگی ممکن نہیں۔ وُہ خُود کو تنہا محسُوس کرتے ہیں اور تنہائی کے اس احساس کا رَدِّ عمل ان کے یہاں اپنی شاعرانہ حیثیت کی نفی کے رُجحان کی صُورت میں ظہوُر کرتا ہے۔ چنانچہ جب اقبال کہتے ہیں کہ میں شاعر نہیں تو اس سے دراصل مراد یہ ہوتی ہے کہ میں مشرق کی اس مُردہ شاعری سے کوئی نسبت نہیں رکھتا جو افسردگی کی اشاعت کرتی ہے بلکہ میں تو گویا ان معنوں میں شاعر ہی نہیں۔ چنانچہ مثنوی اسرارِ خودی کی تمہید میں جب انھوں نے یہ وضاحت کی کہ ؎

شاعری زیں مثنوی مقصُود نیست

تو اگلے مصرعے میں یہ بھی بتا دیا کہ کونسی قسم کی "شاعری" اِس مثنوی میں مقصُود نہیں ہے ؏

بُت پرستی، بُت گری مقصُود نیست

یعنی ان کا اِجتناب اس شاعری سے ہے جس کا شعار بُت پرستی اور بُت گری ہے۔ چنانچہ جس طرح وَرڈز وَرتھ نے اٹھارویں صدی کی شاعری کی روایات سے بغاوت کی اسی طرح اقبال نے عجمی شاعری کی روایات سے سرکشی اختیار کی۔ وہ مشرقی شاعری کو گوسفندی خیال کرتے ہیں۔ عجمی شاعری کی کورانہ تقلید شدید روایت پسندی اور بے مغزی سے انھیں نفرت ہے۔ انھیں اس شاعری سے شکایت یہ ہے کہ یہ توانائی کی تحریک نہیں کرتی یعنی انسان کی انانیت کی صحیح تربیت اور نشوونما نہیں کرتی بلکہ افسردگی اور قنوطیت کی اشاعت اس کا شعار ہے۔

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دِل آویز
اِس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مُرغِ سحر خیز

ضربِ کلیم میں ایک نظم شاعر ہے ۔ اس میں وہ مشرقی شاعری کے المیے کا ذِکر کرتے ہوئے مشرق کے شاعر سے بڑے جارحانہ انداز میں پُوچھتے ہیں کہ کیا اُسے مشرق کی اصل ضرورت کے حوالے سے اپنی ذِمّہ داری کا احساس ہے یا نہیں ؟

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاجِ نفس نَے
شاعر! ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے

عجمی شاعری کے بارے میں ان کے جذبات میں بڑی جارحیت ہے۔ مثنوی اسرارِ خودی میں انھوں نے حافظ پر بڑی گرفت کی ہے ۔ بہر حال مشرقی شاعری کی اقدار اور پیمانوں پر ان کی اِس تنقید سے اِس بات کی صراحت تو ہو گئی کہ انھیں اپنی شاعرانہ حیثیت کی نفی کی ضرورت کیوں پیش آئی تھی مگر اگلا سوال یہ ہے کہ اگر انھیں شاعری اتنی ہی ناپسند تھی اور وہ اس سے بیزار تھے تو انھوں نے شاعری ترک کیوں نہ کر دی اور شاعری کو زندگی بھر اوڑھنا بچھونا کیوں بنائے رکھا ؟

اقبال شیلے کے اس خیال سے متفق ہیں کہ اخلاقیات کی بنیادیں واعظوں کے ہاتھوں نہیں شاعروں کے ہاتھوں رکھی جاتی ہیں ۔ اِس وجہ سے وُہ شاعر اور شاعری کو اعلیٰ اور مقدس خیال کرتے ہیں ۔ وُہ شاعر کو دیدۂ بینائے قوم کہتے ہیں اور شاعری کو جُزوِ پیغمبری سمجھتے ہیں اور یہ بھی خُوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ شاعری جزوِ پیغمبری ہو تو اس کا تقاضا اور وظیفہ کیا ہو سکتا ہے ۔

نغمہ گفتے ہیں شاعری جزویست از پیغمبری
ہاں سُنا دے محفلِ ملّت کو پیغامِ سروش

گویا شاعری انھوں نے اِسی لیے ترک نہیں کی کہ محض ملّت کو پیغامِ سروش سنانا تھا۔ مگر یہ پیغامِ سروش تو نثر میں بھی سُنایا جاسکتا تھا! اور نثر کی صورت میں بعض اصحاب کے خیال میں یہ پیغام زیادہ سنجیدگی اختیار کر سکتا تھا ——— ہاں لیکن اقبال شاعری کی تاثیر، کارکردگی اور صلاحیت سے خوب باخبر ہیں وہ شاعری کی ساحری کے قائل ہیں اور خوب اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ جس بات کے موثر اظہار کے لیے نثر میں صفحات درکار ہوتے ہیں اس کا ان نثری صفحات سے زیادہ اثر آفریں ذریعۂ اظہار محض دو تین اشعار بھی ہو سکتے ہیں۔

اِن اسباب کے ساتھ اقبال نے شاعری کو محض ایک فن کی حیثیت سے اپنانے سے گریز کیا اور اس کی جملہ صلاحیتوں کو اپنے اعلیٰ تر مقصد کے حصول کے لیے بروئے کار لانے کی کوشش کی۔ یعنی شاعری کو بحیثیت فن انھوں نے کبھی اولیت نہ دی بلکہ مقصد کو فن پر مقدم رکھا۔ بالفاظِ دیگر انھوں نے اپنے نصب العین کو شاعری کے حوالے نہیں کیا بلکہ شاعری کے فن کی تمام تر صلاحیتوں اور امکانات کو اپنے نصب العین کے قبضے میں دے دیا تاکہ فن تکمیلِ مقصد کا ذریعہ بن جائے۔

اِس اہتمام سے شاعری کی راہ اختیار کرنے کے بعد وہ قدم قدم پر اپنے قاری کی رہنمائی کے لیے اپنی شاعری کو مروجہ عجمی شاعری سے ممیز کرتے چلے جاتے ہیں۔ ؎

پردۂ تو از نواے شاعری است
آنچہ گوئی ماوراے شاعری است

حسنِ اندازِ بیاں از من مجو
سیستاں و اصفہاں از من مجو

مری نوا میں نہیں ہے اَداے محبُوبی
کہ بانگِ صورِ سرافیل دلنواز نہیں

اقبال نے عجمی شاعری پر تنقید کی۔ اس سے اپنی برأت کا اعلان کیا مگر شاعری کی تاثیر اور صلاحیت سے انکار نہیں کیا اور عام رَوِش سے ہٹ کر اپنی شاعری کی الگ ڈگر بنائی۔ اِن تمام مرحلوں کو سمجھ لینے کے بعد بھی یہ بنیادی سوال جواب طلب ہے کہ اقبال کا اپنا تصوّرِ شعر اور نظریۂ سخن کیا تھا؟ اِس ضمن میں پہلی بات تو یہ واضح رہنی چاہیے کہ جب اقبال شاعری کو جزوِ پیغمبری کے مقام تک لے گئے تو گویا انھوں نے شاعری کے "مقال دیوانہ" ہونے کے تصوّر کی نفی کر دی اور یہ بتا دیا کہ شعر شعُور سے مشتق ہو کر مقالِ دیوانہ نہیں ہو سکتا۔ شعر کسی ایسی کیفیت اور تاثّر کا شعوری اظہار ہے جس کا تعلق عِلم و فراست سے بنیادی ہو۔ شعر کا خمیر ہی عِلم و فراست سے اٹھتا ہے مگر کیسا عِلم و تدبّر؟

اِس سوال پر بات ذرا بعد میں ہو گی پہلے ایک بات اور سمجھ لیجیے کہ عالم، فلسفی، مفکّر اور شاعر کی تمام حیثیتوں میں اقبال کا بنیادی موضوع عظمتِ انسان رہا ہے۔ ان کا مرکزی تصور انسانیت کی معراج ہے اور انسانیت کی معراج ان کے نزدیک یہ ہے کہ خلیفۃ اللہ علی الارض کی حیثیت میں انسان بندۂ مولا صفات بن جائے۔ بندۂ مولا صفات کے تصوّر کی وضاحت انھوں نے نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ کائنات ہنوز تشنۂ تکمیل ہے تکمیل کے مرحلے میں ہے۔ عملِ تکوین اب بھی جاری و ساری ہے اور اِنسان جہاں جہاں حالتِ انتشار میں

نظم پیدا کر رہا ہے وہاں وہاں اِس تکوینی عمل میں شرکت کر رہا ہے۔ ان کی اس سوچ سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ انسان اور اس کے کردار و عمل کے امکانات کے متعلق کتنا عظیم تصور رکھتے ہیں۔ مگر اپنی فکر سے باہر عملی دُنیا میں وہ اِس انسان کو غایت درجہ بے قوت، بے بضاعت اور حقیر پاتے ہیں۔ انسان کی یہ بے مائیگی اور پستی ان کے لیے سوہانِ رُوح ہے۔ وُہ پستیوں میں گھرے ہوتے اِس انسان کو رفعتوں سے ہمکنار کرنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے وہ انسانی انا میں قوت و شوکت کے صحیح احساس اور نئی دنیا کی تعمیر و تخلیق کے حوصلے کا ظہور ناگزیر خیال کرتے ہیں۔ ان کے سارے فلسفۂ خُودی کا حاصل انسانی انا میں توانائی کی افزائش اور تخلیقی سرگرمی کی تحریک ہے۔ اسی کو وہ اپنا مقصدِ حیات ٹھہراتے ہیں۔ توانائی اور تخلیق سے دیوانگی کی طرح عشق کرتے ہیں اور ان دونوں کے لیے وہ نت نئی علامتیں اور پیکر تراشتے ہیں اور انھیں مثالیوں کے طور پر اپنی شاعری میں استعمال کرتے ہیں اور اپنی پُوری شاعری کو اسی مقصد کی تکمیل کا ذریعہ بناتے ہیں شاعری کے بارے میں ان کا تصور یہ ہے کہ اسے توانائی بخش اور توانائی افزا ہونا چاہیے۔ چنانچہ اسرارِ خودی کی تمہید میں اپنی شاعری کے اسی عنصر کی طرف توانائی کی ایک علامت "شمشیر" کے ذریعے اشارہ کرتے ہیں۔ ؎

باغباں زورِ کلامم آزمود
مصرعے کارید و شمشیرے درُود

چنانچہ اقبال کے اِس بنیادی تصور کو سمجھ لینے کے بعد اس سوال کی طرف آتیے کہ اقبال شعر کا خمیر کس قسم کے علم و تدبر سے اُٹھانا چاہتے ہیں۔ اپنے علم و فراست کے بارے میں اقبال کی وضاحت یہ ہے کہ ؎

من آں علم و فراست با پرِ کاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و تبر بیگانہ سازد مردِ غازی را

گویا شاعری مقالِ دیوانگی نہ ہو عقل و ہوش اور ایسے علم و فراست سے تعلق رکھتی ہو جو توانائی کے جوہر اور تخلیق کے جذبے سے اِنسان کو بیگانہ نہ کر دے بلکہ انسان میں ان کی افزائش کرے۔ ان کے نزدیک وہ شعر جو زندگی میں توانائی کی تحریک نہ کرتا ہو اور زندگی کی تعمیر کے لیے اپنے اندر کوئی پیغام نہ رکھتا ہو ہزاروں فنی باریکیوں اور معنوی خوبیوں کے باوصف مُردہ اور بیکار ہے ۔

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے تاریخ امم جس کی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغامِ حیاتِ اَبدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگِ سرافیل

ان کے خیال میں تو " شعر سے روشن ہے جانِ جبرئیل و اہرمن "۔ اقبال کے نزدیک شاعر کی شان بُت پرستی نہیں بلکہ بُت شکنی ہے ۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اچھا شعر تخریبی اور تعمیری دونوں صلاحیتیں رکھتا ہے ۔ اچھے شعر کی تخریبی صلاحیت تو بُت شکنی کی ہوتی ہے ۔ یہ مثبت تخریب ہے جو دراصل تعمیر ہی کا ایک پہلو ہے اور اچھے شعر کی تعمیری صلاحیت زندگی کی نہ بہن اور نا تمام کائنات کی تکمیل کا حوصلہ دے کر انسان میں ایک پُر دم رُوح کی تحریک کرتی ہے ۔

شاعرِ دل نواز بھی بات اگر کہے کھری
ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرعِ زندگی ہری
شانِ خلیل ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے جب اس کی قوم شعارِ آذری
اہلِ زمین کو نسخۂ زندگیٔ دوام ہے
خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخنوری

شاعری ہی کیا اقبال تو تمام فنونِ لطیفہ کے بارے میں یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ

گر ہُنر میں نہیں تعمیرِ خُودی کا جوہر ؎

وائے صُورت گری و شاعری و نائے و سرُود!

چنانچہ اپنے اس نظریۂ شعر و سخن کی بنیاد پر انھوں نے جو شاعری کی اُسے انھوں نے آتش نوائی کہا اور آتش نوائی کا سبب یہ بتایا کہ ؎

رازِ اس آتش نوائی کا میرے سینے میں ہے

جلوۂ تقدیر میرے دِل کے آئینے میں ہے

تقدیرِ انسانی کا جو جلوہ اُن کے آئینۂ دل میں تھا اور جسے وہ اپنی شاعری کے کینوس پر دکھانا چاہتے تھے یہی تھا کہ انسان بندۂ مولا صفات بن کر ناہمواریوں اور ناآسودگیوں سے لبریز اس دُنیا کے کھنڈر پر ایک جہانِ تازہ پیدا کر سکتا ہے۔

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال شاعری کو جزوِ پیغمبری بتاتے ہیں مگر پیغمبرِ خُدا صلّی اللہ علیہ وسلّم نے شاعروں کو جہنّمی فرمایا ہے۔ فرمانِ رسُولؐ اور فرمودۂ اقبال میں یہ عدمِ مطابقت کیوں ہے ؟

یہ سوال غالباً اقبال سے ان کی زندگی میں بھی ہُوا تھا۔ انھوں نے اِس اُلجھن کو دُور کرنے کے لیے ۱۹۱۷ء میں لاہور کے ایک جریدے "ستارۂ صبح" میں اسی موضوع پر ایک مضمون لکھا ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ رسُولؐ اللہ نے اپنے عہد کی شاعری پر وقتاً فوقتاً تنقید فرمائی ہے۔ لیکن دو موقعوں پر رسُولؐ اللہ نے جو کچھ کہا اُس سے واضح ہوتا ہے کہ شاعری کے بارے میں ان کا مؤقف کیا تھا۔ ایک بار انھوں نے زمانۂ جاہلیت کے نامور عربی شاعر امرایقیس کے بارے میں کہا: "اشعرالشعراء و قائدہم الی النار" یعنی وُہ شاعروں کا سرتاج تو ہے

ہی لیکن جہنم میں ان سب کا سپہ سالار بھی ہوگا۔ ایک اور موقعے پر قبیلہ بنو عبس کے مشہور شاعر عنترہ کا ایک شعر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا گیا جس کا مفہوم یہ تھا کہ میں نے بہت سی راتیں محنت و مشقت میں بسر کی ہیں تاکہ میں اکلِ حلال کے قابل ہو سکوں۔ رسولِ خدا اِس شعر کو سُن کر بہت محظوظ ہوئے اور محفل میں موجود صحابہ سے مخاطب ہو کر فرمایا ــــ "کسی عرب کی تعریف نے میرے دِل میں اس کا شوقِ ملاقات نہیں پیدا کیا لیکن سچ کہتا ہوں کہ یہ شعر سُن کر اس کے لکھنے والے سے ملنے کو میرا دِل بے اختیار چاہتا ہے۔" امراءالقیس اور عنترہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان تبصروں پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے کہ امراءالقیس کے بارے میں حضورؐ نے جہنمی ہونے کی رائے اِس لیے دی کہ اُس کی شاعری شرابِ ارغوانی کے دَور، عِشق و حسن کی ہوشربا داستانوں، جاں گداز جذبوں، اُجڑی بستیوں کے کھنڈروں کے مرثیوں، سنسان ریتلے ویرانوں کے دہشت انگیز مناظر کی تصویرکشی کے سِوا کچھ نہیں۔ وہ انسان کی قوتِ ارادی کو تحریک دینے کی بجائے اپنے سامعین کے تخیل پر جادُو کے ڈورے ڈالتا ہے اور ان میں ہوشیاری کے بجائے بے خودی کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ اِس کے مقابلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عنترہ کو جو عزت بخشی اس کی وجہ ظاہر ہے کہ عنترہ کا جو شعر رسول اللہ کو سنایا گیا تھا اس میں ایک صحت بخش زندگی کا نقشہ تھا۔ حلال کی کمائی میں انسان کو جو سختیاں اٹھانی پڑتی ہیں ان کا نقش پردۂ خیال پر شاعر نے نہایت خوبصورتی کے ساتھ کھینچا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو شاعروں پر ان مختلف تبصروں سے اقبال نے یہ اصُول اخذ کیا کہ قابلِ تحسین وہ شاعری ہے جو انسان کو سخت کوشی، حوصلہ مندی اور تعمیر و ترقی کا پیغام دے کہ جہدِ مسلسل پر اکسائے یا بالفاظِ دیگر انسان کو بندۂ مولا صفات بنائے اور قابلِ مذمت وہ شاعری جو انسان کو طرب و نشاط یا خوف و

مایوسی میں مبتلا کر کے جہد و عمل سے بیگانہ کر دے۔ اقبال نے اپنا نظریۂ سخن جناب رسالتمآب کے ان ہی اَدبی تبصروں سے اخذ کر کے اپنی شاعری کی الگ راہ متعین کی ہے۔ اِس راستے اور جہت کے شاعر جہنمی نہیں جادۂ پیغمبری کے سالک ہیں۔

مثنوی اسرارِ خودی میں اقبال نے حافظ شیرازی پر تنقید کی ہے۔ حافظ شیرازی بڑے بلند پایہ صُوفی شاعر ہیں۔ ان کا کلام تمام عارفانہ ہے۔ مسلمانوں میں ان کی بزرگی کا ایسا اعتراف اور احترام ہے کہ لوگ دیوانِ حافظ سے فال نکالتے ہیں۔ اِس لیے یہاں اِس امر کی صراحت شاید بے محل نہ ہو کہ ان کی شاعری پر اقبال کو کیا اعتراض ہے اور ان کی گرفت اقبال نے کیوں کی؟

حافظ شیرازی سے مسلمانوں کو جو عقیدت ہے اُس کے زیرِ اثر مثنوی اسرارِ خودی کی اشاعت کے فوراً بعد احتجاج کا ایک طوفان اُٹھ کھڑا ہوا تھا۔ اس مثنوی میں اقبال نے حافظ ہی کو نہیں تصوّف کی افادیت اور اسلام سے اس کی مطابقت کو بھی چیلنج کیا تھا۔ یہ کام اقبال نے اس سرزمین پر کیا جہاں اسلام پنجابی صوفیا کے ذریعے پھیلا تھا۔ لہٰذا تصوّف کے بارے میں اقبال کے ناقدانہ خیالات پر ردِّ عمل پیدا ہونا فطری بات تھی۔ اسی سلسلے میں لوگوں کو حافظ پر اقبال کی تنقید بھی بُری لگی۔

اِس ردِّ عمل کو فرو کرنے کے لیے ۱۵ر جنوری ۱۹۱۶ء کو اَمرتسر سے شائع ہونے والے ہفت روزہ "وکیل" میں اقبال نے ایک مضمون لکھا جس میں انھوں نے بتایا کہ خواجہ حافظ شیرازی کے متعلق میری ذاتی رائے یہ ہے کہ وہ محض ایک شاعر ہیں اور ان کے کلام سے جو صوفیانہ حقائق اخذ کیے گئے ہیں وہ بعد کے لوگوں کا کام ہے مگر چونکہ عام طور پر ان کو صُوفی اور مجذوبِ کامل سمجھا گیا ہے۔ اِس واسطے میں نے

ان کی تنقید ہر دو اعتبار سے کی ہے یعنی بحیثیت صوفی اور بحیثیت شاعر ......
شاعرانہ اعتبار سے تو میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں ۔ جہاں تک فن کا تعلق
ہے یعنی جو مقصد اور شعرا پوری غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے خواجہ حافظ اسے
ایک لفظ میں حاصل کر لیتے ہیں اس واسطے کہ وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور
پر سمجھتے ہیں ۔ مگر دیکھنے کی بات یہ ہے کہ وہ کون سے مقصد یا حالت یا خیال کو
محبوب بناتے ہیں .... وہ ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراضِ
زندگی کے لیے مرض ہے ۔ جو حالت خواجہ حافظ اپنے پڑھنے والے کے دل میں
پیدا کرنا چاہتے ہیں بحیثیت صوفی ہونے کے وہ حالت افراد و اقوام کے لیے جو
اِس زمان و مکان کی دُنیا میں رہتے ہیں نہایت ہی خطرناک ہے ۔ حافظ کی دعوت
موت کی طرف ہے جس کو وہ اپنے کمالِ فن سے شیریں کر دیتے ہیں تاکہ مرنے والے
کو اپنے دُکھ کا احساس نہ ہو .... جو لوگ سمجھتے ہیں کہ میں نے حافظ کو شراب خور اور
شاہد پرست لکھا ہے وُہ سخت غلطی میں مُبتلا ہیں ۔ مجھے ان کی پرائیویٹ زندگی سے
کوئی سروکار نہیں مجھے صرف اس نصب العین کی تنقید کرنا مقصود ہے جو بحیثیت ایک
صُوفی شاعر ہونے کے ان کے پیشِ نظر ہے ۔

اقبال کی اِس وضاحت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حافظ پر ان کی تنقید دراصل
عجمی شاعری پر ان کی مجموعی تنقید کا حصّہ تھی جو ان کے خیال میں مسلمانوں کو ذوقِ عمل
سے عاری کر رہی تھی اور ان میں بڑی تیزی سے قناعت اور قنوطیت کی اشاعت
کر رہی تھی ۔ اقبال افسردگی کی اشاعت کرنے والی عجمی شاعری کو ہلاکت آفریں سمجھتے
ہیں ۔ وہ شاعری کے لیے رجائیت پسندی کا نصب العین رکھتے ہیں ۔

اقبال کو اپنے شاعر نہ ہونے یا شاعر نہ کہلانے پر اصرار تھا مگر شاعری انھوں
نے ترک بھی نہیں کی اور بے تکان شاعری کی ۔

ایک مرحلہ ایسا آگیا تھا کہ اقبال شاعری سے اِس حد تک برگشتہ تھے کہ وہ شاعری ترک کرنے پر آمادہ تھے اور انھوں نے شعر نہ کہنے کی قسم کھا لینے کی ٹھان لی تھی۔ اس کی تفصیل سر شیخ عبدالقادر نے بانگِ درا کے دیباچے میں پیش کی ہے:

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال کا قیام یورپ میں رہا۔ یہ وہ زمانہ تھا جس میں اقبال کو یورپی اَدب کے مطالعے کا تفصیلی موقع ملا۔ دُوسری طرف اپنے مقالے کی تیاری کے سِلسلے میں مطالعۂ تصوّف کے دَوران انھیں فارسی شِعر و اَدب کو بھی جانچنے کا موقع ملا۔ یہاں انھوں نے عجمی شاعری اور مغربی شعر و اَدب کا موازنہ کیا اور انھیں محسوس ہُوا کہ پیش قدمی کرنے والی اور پسپائی اختیار کرنے والی قوموں کی شاعری میں کیا فرق ہوتا ہے۔ مشرقی شاعری کے مطمحِ نظر اور مقاصد سے وہ اس درجہ بددل ہُوئے کہ اِس قسم کی شاعری کرنا انھیں تضیعِ اَوقات محسوس ہُوا۔ چنانچہ ایک دن انھوں نے سر شیخ عبدالقادر سے کہا جو لندن میں ان کے ساتھ ہی تھے کہ اب وُہ شاعری کو ترک کر دیں گے اور قسم کھا لیں گے کہ شِعر نہیں کہیں گے اور جو وقت شاعری میں صَرف ہوتا ہے اسے کسی مفید کام میں صرف کریں گے۔ سر شیخ عبدالقادر اور اقبال کے استاد آرنلڈ صاحب نے انھیں سمجھایا کہ ان کی شاعری ایسی شاعری نہیں ہے جسے ترک کرنا چاہیے بلکہ ان کے کلام میں وہ تاثیر ہے جس سے ممکن ہے کہ دَرماندہ ہندوستانی قوم اور کم نصیب ہندوستان کے امراض کا علاج ہو سکے۔ اِسی لیے ایسی مُفید، خداداد طاقت کو بے کار کرنا درست نہ ہو گا۔ اقبال نے اپنے استاد سے اپنی مُنفرد نوعیت اور الگ نصب العین والی شاعری کی افادیت کا سرٹیفکیٹ حاصل کرنے کے بعد اپنا ارادہ بدل دیا اور شاعری ترک کرنے کی نوبت نہیں آئی۔

میں نے اقبال کے متفرق اشعار یکجا کر کے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کا تصوّرِ شعر اور نظریۂ سخن کیا تھا۔ لیکن یہ محض کچھ اشعار سے ان کا نظریۂ سخن اخذ کر لینے

کی ہی بات نہیں۔ انھوں نے شعر سے ہٹ کر مربوط طور پر بھی اپنے اس خیال کو پیش کیا ہے۔

اقبال کی جو نثری تحریریں مرتب ہو کر منظرِ عام پر آئی ہیں ان میں ان کے خطوط اور مضامین کے مجموعے بھی ہیں۔ کچھ خطوط میں اور کچھ مضامین میں انھوں نے اپنے تصورِ شعر کی وضاحت کی ہے۔ مثلاً ۱۵ر جنوری ۱۹۱۶ء کو امرتسر سے شائع ہونے والے ہفت روزہ "وکیل" میں "اسرارِ خودی اور تصوف" کے عنوان سے ان کا ایک مضمون شائع ہوا ہے۔ اِس میں انھوں نے ایک جگہ لکھا ہے ــ

"فردی اور ملی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے کوئی معیار ہونا چاہیے۔ میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراضِ زندگی میں ممد ہیں تو وہ اچھا شاعر ہے اور اگر اس کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے"۔

اِسی طرح علامہ اقبال کے قیامِ کابل کے دوران ایک ادبی انجمن میں ان کی ایک تقریر بھی ایسی ہے جس میں اپنے تصورِ شعر و سخن سے متعلق ان کے خیالات کا اظہار ہوا ہے۔ اس میں اقبال نے کہا ــــ "میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری ان میں سے ہر ایک زندگی کی معاون اور خدمت گار ہے۔ اسی بنیاد پر آرٹ کو ایجاد و اختراع سمجھتا ہوں نہ کہ محض آلۂ تفریح شاعر قوم کی زندگی کی بنیاد کو آباد بھی کر سکتا ہے اور برباد بھی ..... شعرا پر لازم ہے کہ وہ مسلمان قوم کے سچے رہنما بنیں۔ زندگی کی عظمت اور بزرگی کی بجائے موت کو زیادہ بڑھا کر نہ دکھائیں۔ کیونکہ جب آرٹ موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو

بڑھا چڑھا کر دکھاتا ہے، اس وقت وہ سخت خوفناک اور برباد کن ہو جاتا ہے اور جو حسن قوت سے خالی ہو وہ محض پیامِ موت ہے ۔

دِلبری بے قاہری جادوگری است — دِلبری با قاہری پیغمبری است

شعر کا کمال بعض اوقات لوگوں پر بُرا اثر مرتب کرتا ہے۔ کسی قوم کی زندگی کی موقوف علیہ چیزیں محض شکل و صورت نہیں ہیں بلکہ جو چیز زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ تخیّل ہے جس کو شاعر قوم کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ بلند نظریات ہیں جن کو وہ اپنی قوم میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ قومیں شعرآ کی دست گیری سے پیدا ہوتی ہیں۔ ... پس میری خواہش ہے کہ افغانستان کے شعرآ اور انشاء پرداز اپنے ہم عصروں میں ایسی رُوح پھونکیں جس سے وہ اپنے آپ کو پہچان سکیں۔ جو قوم ترقی کے راستے پر چل رہی ہے اس کی انانیت خاص تربیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔

اقبال کا پیغام نوجوانوں کے نام

اقبال کی پوری شاعری کے مخاطب اِنسان، مُسلمان اور نوجوان ہیں اور اس اعتبار سے ان کی شاعری کا اصل پیغام ہی نوجوانوں اور مُسلمانوں کے لیے ہے۔ انھوں نے شاعری کو اپنے مقصد کے اظہار کا ذریعہ بنایا اور مقصد یہ تھا کہ انسان کو اس کے مقام، اس کے کمال، اس کے شرف کا حقیقی عرفان دلایا جائے اور اُسے یہ بتایا جائے کہ قدُرت نے اُسے کیسی بے کراں تخلیقی صلاحیتیں دی ہیں۔ اگر انسان اس کائنات اور اِس کائنات کے خالق سے اپنے تعلق کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر اپنی ذات میں پنہاں اپنے تخلیقی جوہر کا بھرپُور اظہار کرے تو یہ پُوری دُنیا بڑی روشن آراستہ اور خُوبصورت ہو جائے۔

اقبال کا لائحہ عمل یہ ہے کہ پہلے تو مغلوب انسان اپنے کمزوری کے احساس سے نجات پائے۔ خُود کو حقیر سمجھنا چھوڑے، اپنے اندر قُوّت پیدا کرے اور اِس کائنات میں خود کو نکما، کمزور اور مغلُوب سمجھنے کی بجائے طاقت ور، غالب اور قدُرت کا دست کار آموز سمجھے۔ اقبال انسان کو یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ ؎

خُدائے لَم یزَل کا دستِ قدُرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلُوبِ گماں تو ہے

اِنسان اِس دُنیا میں سماجی سطح پر کوئی بھی کِردار اختیار کرے۔ اقبال اُسے قوّت،

جُرأت، دلیری اور سربلندی کا مظہر دیکھنا چاہتے ہیں۔ مثلاً بانگِ درا میں ایک چھوٹی سی نظم سید کی لوحِ تربت ہے۔ جس میں لوحِ تربت سے انسان کو پیغام دیا گیا ہے اس نظم کے ایک بند میں خطاب علمائے دین سے ہے اور انھیں یہ نصیحت کی گئی ہے کہ لاچاری، کمزوری اور مجبوری کے احساس کی افزائش کرکے انسانوں کو ترکِ دُنیا کی منزل کی طرف نہ لے جاؤ۔ دُوسرے بند میں اہلِ سیاست کو بتایا گیا ہے کہ ع ہے دلیری دستِ اربابِ سیاست کا عصا " اور یہ کہ عرضِ مطلب میں جھجکو مت بلکہ قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک رہو، تیسرے بند میں ادیبوں اور شاعروں سے مخاطب ہیں اور ان کے لیے مشورہ یہ ہے کہ تمھاری آواز میں اتنی قوت ہونی چاہیے کہ ع

خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

اِسی طرح بانگِ درا میں ایک اور نظم " خطاب بہ جوانانِ اسلام " ہے۔ اِس نظم میں مسلمان نوجوانوں کو ان کی قوت و شوکتِ رفتہ یاد دِلاتے ہوئے اقبال نے کہا ہے کہ ع

کبھی اے نوجواں مسلم تدبّر بھی کیا تُو نے ؟
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اِک ٹوٹا ہُوا تارا
تجھے اس قوم نے پالا ہے آغوشِ محبّت میں
کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاجِ سرِ دارا

گویا اقبال کا مطمحِ نظر یہ ہے کہ انسان سماجی سطح پر کسی بھی حیثیت میں ہو دلیر، باہمت، طاقت ور اور بے باک ہو، انسان میں قوت کی افزائش اقبال کی شاعری کا ایک بنیادی مقصد ہے۔

مگر دلیری، طاقت اور بیباکی کسی حد اور دائرے کی پابند نہ ہو تو اس سے

تعمیر کا کام نہیں لیا جا سکتا۔ پھر یہ محض آلۂ تخریب بن کر رہ جاتی ہے۔ چنانچہ اقبال قوت کو مثبت طور پر بروئے کار لانے کے لیے ایک فریم ورک ضروری سمجھتے ہیں یعنی طاقت و قوت کے استعمال کے ساتھ عمل کا ایک حصار اور دائرہ ضرور ہونا چاہیے کہ جس سے تجاوز خطرناک ہوگا۔ یہ حصار خدا اور رسولؐ سے تعلق اور اس تعلق کی روشنی میں اس کائنات میں انسان کے کارِ منصبی یعنی خلافتی کردار کے شعور کا حصار ہے۔ اقبال کا اصرار ہے کہ انسان کو اِس کائنات میں خدا، رسول اور اس دُنیائے فانی سے جو رِشتے اور تعلقات دیے گئے ہیں اُن سے سچّی وابستگی ہی مشکل کشا و کارآموز ہو سکتی ہے۔ یہی وابستگی انسان کے اندر موجود قوت اور صلاحیتِ تخلیق کو تعمیر کی راہ پر ڈال سکتی ہے۔ اس وابستگی ہی کو اقبال اپنی شاعرانہ اصطلاح میں عِشق کہتے ہیں۔ عِشق اقبال کی شاعری کا دُوسرا بنیادی عنصر ہے۔

اقبال کا عشق الحاد کا دشمن ہے۔ کیونکہ اقبال کی نظر میں الحاد اس بنیادی وابستگی کی نفی کرتا ہے جسے اقبال عِشق کہتے ہیں۔ الحاد خدا اور رسول سے انسان کا کوئی رِشتہ اور تعلّق تسلیم نہیں کرتا۔ چنانچہ اقبال جوانوں کی ایسی ترقی پر خوش نہیں ہیں جو ملحدانہ تعلیم پر مبنی ہو۔ بانگِ درا میں "تعلیم اور اس کے نتائج" کے عنوان سے ایک بند ہے جس میں جوانوں میں الحاد کے فروغ پر اقبال کی تشویش اور افسوس کا اظہار ملتا ہے۔ ؎

خُوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

قُوّت اور عشق کی افزائش اقبال کی شاعری کے دو بنیادی مطلوبات ضرور

ہیں مگر مقصودِ اصلی نہیں ہیں۔ ان کی شاعری کا مقصودِ اصلی یہ ہے کہ انسان اپنی بے پایاں اور بیکراں تخلیقی صلاحیت کا اظہار کرے جو قدرت نے اُسے ودیعت کی ہے۔ مگر تخلیقی صلاحیت کے آزادانہ اور بھرپور اظہار کے لیے ایک ناگزیر نفسیاتی تقاضا یہ ہے کہ انسان خود کو لاچار، مجبور، معذور اور نکما محسوس نہ کرے۔ اسی نفسیاتی ضرورت کی تکمیل کے لیے اقبال سب سے پہلے انسان کے اندر قوت کی نمود پر اصرار کرتے ہیں تخلیقی صلاحیت کے مثبت بارآور اور تعمیری اظہار کے لیے ایک اخلاقی ضرورت یہ بھی ہے کہ انسان طاقت کے نشے میں خود کو خدا نہ سمجھ بیٹھے، بے لگام نہ ہو جائے بلکہ کائنات میں خدا کے مقابل اپنی حیثیت کا صحیح عرفان رکھتا ہو۔ اللہ کے رسول کی بزرگی کا قدر شناس ہو۔ اسی اخلاقی تقاضے کی تکمیل کے لیے اقبال اپنی شاعری میں انسان کے اندر قوت کی نمود کے بعد عشق کی چنگاری کا سلگنا ضروری سمجھتے ہیں اور قوت و عشق دونوں کو وہ تخلیق کی راہ صاف کرنے کے لیے پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ تخلیقی صلاحیت اُجاگر نہ ہو، معرضِ اظہار میں نہ آئے تو پھر قوّت و عشق کی نمود بے معنی رہے گی۔ یہ تخلیقی صلاحیت ہی انسان کا جوہر ہے۔ انسان کا پیکرِ خاکی گویا غنچہ ہے اور اس میں بند بُو اس کا تخلیقی جوہر ہے۔ یہ تخلیقی جوہر اظہار کا راستہ پا جائے تو ذرّہ بیاباں ہو جاتا ہے۔ موجیں طوفان آشنا ہو جاتی ہیں۔

چنانچہ "جوابِ شکوہ" میں خدا انسان کے شکوے کا جواب دیتے ہوئے نظم کے آخری بند میں انسان کو پیغام دیتا ہے: ؎

مثلِ بُو قید ہے غنچے میں پریشاں ہو جا رخت بر دوشِ ہوائے چمنستاں ہو جا
ہے تنک مایہ تو ذرّے سے بیاباں ہو جا نغمۂ موج سے ہنگامۂ طوفاں ہو جا
قوّتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسمِ محمدؐ سے اُجالا کر دے

آگے چل کر مزید کہا ہے ؎

عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تری | مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری
ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری | تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

اس پیغام میں یہی بتایا گیا ہے کہ عقل یعنی صلاحیت تخلیق اور عشق یعنی خدا و رسول سے وابستگی کا پختہ احساس جسے اصطلاح دین میں ایمان کہتے ہیں انسان کے دفاع وپیش قدمی کے بہترین ہتھیار ہیں اور انسان کو اگر اس کائنات سے اپنے رشتے کا احساس ہو یعنی یہ معلوم ہو کہ خلیفۃ اللہ علی الارض کی حیثیت سے اُسے اس دُنیا کے پُورے نظام کو سنوارنا اور بنانا ہے اور ہر جہت میں اسے ترقی دے کر خدا کے عملِ تکوینی میں اس کی نیابت کا حق ادا کرنا ہے تو یقیناً وہ جہانگیر ہو گا۔ اس کی تخلیقی صلاحیتوں کی افشانی ذرے کو بیاباں کر دے گی۔ نغمۂ موج کو ہنگامۂ طوفان سے آشنا کر دے گی اور یہ سر گرمی حصارِ عشقِ رسول میں رہے گی تو ہر پست بالا ہو جائے گا اور پُوری دُنیا منوّر ہو جائے گی۔

"قوّت"، "عشق" اور "تخلیق" تینوں کو اقبال اپنے فکری ارتقاء کے آخری مرحلے میں ایک اصطلاح میں سمیٹتے ہیں یعنی خودی۔ جب اقبال انسانوں کو، نوجوانوں کو یہ پیغام دیتے ہیں کہ اپنی خودی کو پہچانو، اسے بلند تر کرو تو ان کا مُدعا یہی ہوتا ہے کہ اپنے اندر سے بیچارگی کا احساس ختم کر کے قوت کا احساس اُبھارو، عشق یعنی ایمان باللہ اور ایمان بالرسالت کی راہ اختیار کرو اور اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر اس دُنیا میں اپنا خلافتی کردار ادا کرو۔ یہ ہے اقبال کا وہ بنیادی پیغام جسے وہ تمام انسانوں، مسلمانوں اور نوجوانوں تک پہنچانا

چاہتے ہیں۔ اِس پیغام کو وہ طرح طرح کی ترغیبات اور طرح طرح کے حوالوں سے پہنچاتے ہیں۔ کبھی کبھی وہ اس کے لیے مسلمان کی عظمتِ رفتہ کی عصبیت کو حوالہ بناتے ہیں اور اِس طرح مسلمان کو خوابیدگی کا طعنہ دے کر اُسے مائل بہ عمل کرنا چاہتے ہیں۔

مُسلمِ خوابیدہ اُٹھ، ہنگامہ آرا تو بھی ہو
وُہ چمک اُٹھا اُفق، گرمِ تقاضا تو بھی ہو



اُردُو تنقید اَور عبدُالحق

تنقید کیا ہے ؟ اس کا عمل کیا ہے ؟ ؟ ان بُنیادی سوالات کے جواب میں صراحت و وضاحت کے لیے مختلف اقوال، متعدد نظریات اور بہت سی اختلافی آرا، پیش کی جاسکتی ہیں لیکن چونکہ موضوعِ بحث "تنقید" نہیں ہے۔ اس لیے اجمالاً عرض ہے کہ تنقید شب کو تاریک اور دن کو روشن بتاتی ہے۔ تنقید کی ایک بُنیادی قدر دیانت و انصاف ہے۔ تنقید خوب و زشت، کذب و صدق، پست و بلند اور ادنا و اعلا میں امتیاز کرتی ہے۔ تنقید وضاحت و صراحت ہے، تحلیل و تجزیہ ہے اور کچھ قدروں کا تعین ہے[1]۔ تنقید محض محاسن بینی ہے اور نہ معائب جوئی بلکہ تنقید فنّی محاسن اور معائب کی دیانتدارانہ نشاندہی کا نام ہے اور نہ ہی تنقید خوب و زشت کا کوئی ایسا صریح حکم ہے جو ناظر کی قوّتِ فیصلہ کو معطّل کر دے۔ تنقید فن کار کو بے راہ رَوی اور عامیانہ پن سے محفوظ کر کے فن میں تنوّع اور تفرّد کی تحریک کرتی ہے۔ گویا تنقید اَدب کی اَتالیق ہے۔ کمالِ تنقید کے لیے ولولۂ تحقیق، عمیق مشاہدہ اور وسعتِ مطالعہ ازحد ضروری ہے تاکہ ذہن پختہ، فکر و نظر بالیدہ اور مذاق سنجیدہ ہو سکے یا ایلیٹ کے الفاظ میں " نقاد کا ذہن آفاقی " ہو سکے ۔ یہ خیال درست نہیں کہ بگڑا شاعر مرثیہ گو " کے مصداق بگڑا ادیب ناقد ہوتا ہے۔ ڈسرائیلی کا خیال درست ہے کہ " نقاد وہ نہیں جو فنِ ادب میں

---

[1] تنقید کیا ہے ؟ آل احمد سرور صفحہ ۲۰۲

ناکام ہو بلکہ وہ ناظر اور طالب علم کا رہنما، فلسفی اور دوست ہوتا ہے۔" تنقید کو تخلیقی سرگرمی خیال نہ کرنا بھی قرینِ حقیقت نہیں۔ ہڈسن ٹھیک کہتا ہے کہ "راست تنقید بھی چونکہ اپنا مواد اور جذبۂ حیات سے حاصل کرتی ہے چنانچہ وہ بھی اپنے رنگ میں تخلیقی ہے۔ تنقیدی شعور بھی تخلیقی شعور کے ساتھ ہی ساتھ جاگتا ہے اِس لیے کہ فن کار اپنی تخلیق کو معراجِ کمال تک پہنچانے کے لیے اِس میں گرمیٔ حسن پھونکنا چاہتا ہے۔ گرمیٔ حسن پھونکنے سے پیشتر حسن کا کوئی معیارِ قدر متعین کرنا پڑتا ہے اور حسن کے کسی قدری معیار کے تعین کے لیے تنقیدی شعور کی بیداری ناگزیر ہے۔ اِس طرح متخیلہ تخلیق کے خارجی صورت اختیار کرنے سے پیشتر ہی تنقیدی شعور کی بیداری عمل میں آجاتی ہے۔ تنقیدی شعور کی اعانت ہی سے تخلیقی شعور کا مہیا کیا ہوا مواد فن کار کے فن کی صورت میں منصۂ شہود پر آتا ہے یعنی قوتِ متخیلہ کی پیش کش قوتِ متفکرہ کی مناسب تراش خراش کے بعد خارجی صورت اختیار کرتی ہے۔ فن کار کی قوتِ متخیلہ اس کا تخلیقی شعور ہے اور قوتِ متفکرہ اس کا تنقیدی شعور بعض اوقات قوتِ متفکرہ کی دست بُرد قوتِ متخیلہ کی پیش کش کے خارجاً ظہور پذیر ہو جانے کے باوصف بعد تک جاری رہتی ہے۔ فی الاصل تنقید کا مادہ تخیلی ہے جو قدرت کی جانب سے دیگر مقتضیاتِ بشری کے ساتھ فطرتِ انسانی میں ودیعت کیا گیا ہے اور جس کی کار فرمائی تمام افعالِ انسانی میں کم و بیش ہوتی ہے[1]۔ یہی فطری تقاضا ادب پر اثر انداز ہو کر ادب میں ایک علاحدہ شعبہ اور ایک مستقل فن کو ظہور میں لایا۔

ہر زبان کے شعر و ادب میں تنقید کا وجود بھی اتنا ہی قدیم ہے، جتنا کہ بجائے خود شعر و ادب کا جیسا کہ ماقبل کی تحیص سے واضح ہے، لیکن یہ بات خاصی دلچسپ

---

[1] "تنقیدی سرمایہ" عبدالشکور صفحہ ۵

ہے کہ اُردو ادب کے تدریجی ارتقاء کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے حالی سے باقاعدہ شعبۂ تنقید کی موجودگی کا احساس ہوتا ہے اور معاً یہ سوال ذہن میں اُبھرتا ہے کہ کیا حالی سے پیشتر تنقید نے اُردو ادب میں جنم ہی نہ لیا تھا۔ اِس سوال کا مستقل رائے کی صورت اختیار کر لینا بجائے خود ایک غلط فہمی ہوگا۔ جیسا کہ اُوپر کہیں تحریر کیا جا چکا ہے ہر ادیب و شاعر کے ذہن میں اُدبی تخلیق کو زیورِ فن سے مزین کرنے کے لیے خوب و ناخوب کا کوئی نہ کوئی معیارِ امتیاز ضرور قائم رہتا ہے کیونکہ ادیب کے ذہن کی تنقید کے شعور سے بیگانگی کی صورت میں اُدب العالیہ کی تخلیق ہی ممکن نہیں چنانچہ ایلیٹ لکھتا ہے کہ "جب ایک تخلیقی ذہن دُوسرے سے بہتر ہوتا ہے تو اکثر اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو بہتر ہوتا ہے وہ تنقیدی صلاحیت زیادہ رکھتا ہے ۔"
پس یہ بات باور نہیں کی جا سکتی کہ اُردو اُدب تنقید کی عدم موجودگی کے باوجود حالی تک ارتقائی منازل طے کرتا رہا ہو۔ اُردو اُدب میں حالی سے پیشتر باقاعدہ شعبۂ تنقید کی ناپیدگی کی چند وجوہات ہیں :

(۱) حالی سے قبل کے دَور میں شعرا اور نثر نگاروں کے لیے اپنی تخلیقات پیش کرنے کا بڑا ذریعہ مشاعرے اور جلسے (درباری مجالس) تھے اوّل تو درباری مشاعروں اور مجلسوں میں تنقید کا موقعہ بہت کم میسر آتا ہے۔ اگر تنقیدی نظریات کے اظہار کا موقعہ مِلتا بھی تھا تو ان تمام تنقیدی خیالات کا اظہار جستہ جستہ زبانی ہی ہوتا تھا۔ ان کو ضبطِ تحریر میں لانے کا اہتمام یوں نہ ہوتا تھا کہ تنقید ان مشاعروں اور مجلسوں کا مقصود بالذات نہ ہوتی تھی۔ پھر طباعت و اشاعت کے لیے آج کی سی سہولتیں نہ تھیں کہ ان تنقیدی نظریات کو ضبطِ تحریر میں لانے کا اہتمام کیا

جا سکتا۔ نہ ایسے وسائل مہیا تھے کہ تنقیدی رجحانات کی اشاعت
اور وسعت ہو سکتی۔

(۲) ایک وجہ شعبۂ تنقید کی ناپیدگی کی یہ بھی ہے کہ ہندوستان کا
دورِ قدیم عقیدت کیشی کا دور تھا۔ اور اسی عقیدت کیشی کے
باعث کسی کے سامنے یارائے دم زدن نہ تھا۔ ایسی صورت
میں تنقیدی ادب کی پیداوار ضرور کم ہونی چاہیے[1]

(۳) ہمارے ہاں تنقید کی حیثیت ہمیشہ ثانوی تسلیم کی گئی۔ تنقید
کو کبھی تخلیق کا درجہ نہ دیا گیا[2]

دراصل اردو شاعری میں مختلف نوعیت کے مضامین اور موضوعات کے ادا کرنے کے لیے مختلف اصنافِ سخن کی تدوین اور ان کے لیے مناسب اسالیب کی تخصیص ابتدا ہی سے ہو گئی تھی۔ اس لیے کہ اردو شاعری عربی و فارسی کی شاعری کے نقشِ قدم پر رواں تھی چنانچہ ان دونوں کی "تنظیم و تعیم" کو اردو شاعری نے اپنے اوائل ہی میں پوری طرح اپنا لیا تھا۔ اردو نثر کی بنا بعد کو پڑی۔ نثر میں موضوعات کا تنوع اس وقت ظہور میں آتا ہے، جب وہ اپنی علمی افادیت منوا لیتی ہے۔ نثری اصناف اور ان کے لیے حسبِ اقتضا اسالیب کی تخصیص کی ضرورت بھی اسی وقت لاحق ہوتی ہے جب وہ علمی صورت اختیار کرتی ہے، چناں چہ جس طرح فارسی اور عربی کی شاعری نے اردو شاعری کو متاثر کیا بعینہٖ مغرب کے نثری ادب نے اردو نثر کو علمی وسعت اور گہرائی سے متمتع کر کے اس میں اپنے مزاج اور ہیئتِ ترکیبی کی مطابقت سے اصنافِ نثری اور مخصوص اسالیب کی بساط بچھا دی۔ یہ عمل انیسویں صدی کے اواخر سے شروع

---

[1] "تنقیدی سرمایہ" عبدالشکور صفحہ ۸ [2] "تنقید کیا ہے؟" آل احمد سرور صفحہ ۱۹۳-۱۹۴

ہو کر بیسویں صدی میں مکمل ہوا۔ چنانچہ حامد حسن قادری "داستانِ تاریخِ اُردو" میں لکھتے ہیں :

"عصرِ حاضر میں مغربی تعلیم سے اُردو کو جو سب سے بڑا فیض پہنچا اور زبان و اَدب کی اصل خدمت ہوئی وہ یہ کہ فلسفہ و سائنس، تاریخ و سیرت، اَدب، اِنشاء، تبصرہ و تنقید، ناول و افسانہ وغیرہ مختلف موضوعات کے لیے الگ الگ مناسب موزوں اَسالیب مخصوص ہو گئے۔ اب سے پہلے یہ بات نہ تھی یا خال خال تھی۔"

چناں چہ جس طرح اُردو نے معرضِ وجود میں آجانے کے بر عکس بعد ضبطِ تحریر میں آنے کا شرف حاصل کیا۔ بالکل اسی طرح اُردو تنقید کو یہ شرف حالی نے بخشا۔ حالی سے پیشتر اُردو کا تنقیدی سرمایہ سب کا سب ہمارے سامنے نہیں اس لیے بھی ہمیں اس کی قلت کا احساس ہوتا ہے۔ ہمارے محققین نے تنقید کی موجودہ وضع کو پیشِ نظر رکھ کر حالی سے پہلے اُردو اَدب میں تنقیدی سرمائے کی جستجو کی حالانکہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ اُردو اَدب میں تنقید نے ایک علاحدہ شعبہ اور مخصوص اُسلوب حالی کے عہد سے حاصل کیا اور پھر اُس زمانے کا معیارِ تنقید بھی جُدا تھا۔ اُس زمانے میں اَدبی تنقید کا بڑا مقصد اَدب کا متروکات اور غیر فصیح الفاظ کے نقطۂ نظر سے تجزیہ اور فارسی کے رتبۂ کمال تک پہنچنے کی سعی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آج جب قدیم اَدب میں مفصل اور مبسوط تنقید کی جستجو کی جاتی ہے، تو مایوسی ہوتی ہے[1]۔ اور پھر ہمارے محققین نے شاید اس اِمکان پر غور نہیں کیا کہ تنقیدی خیالات کا اظہار شعر و سخن میں بھی ہو سکتا ہے جس کا نتیجہ

---

[1] "شعرائے اُردو کے تذکرے" ڈاکٹر سید عبداللہ صفحہ ۱۰۵

یہ ہے کہ اب تک اُردو ادب کا بہت سا تنقیدی سرمایہ معرضِ علم میں نہیں آسکا۔ مثلاً غالب لکھتے ہیں ؎

بقدرِ شوق نہیں ظرفِ تنگنائے غزل
کچھ اور چاہیے وسعت مرے بیاں کے لیے

کیا یہ تنقید نہیں؟ غالب ہی کے دَور میں اس تنقید کے وَزن کو تسلیم کر لیا گیا تھا۔ بعد کو اِس تنقید نے غزل کی کائنات ہی بدل ڈالی۔ غالب نے بذاتِ خُود نئے تجربات کیے اور عملاً "تنگنائے غزل" کو وسعت دی۔ اسی طرح انیسؔ، دبیرؔ اور میر حسنؔ کے یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں۔

لگا رہا ہوں مضامینِ نو کے انبار
خبر کرو مرے خرمن کے خوشہ چینوں کو

(انیس)

شکرِ خدا کہ مرثیہ کی حد سے بعید ہوں
ہر مرثیہ میں مُوجدِ طرزِ جدید ہوں

(دبیر)

نوا سنجیوں نے تری اے انیس
ہر اک زاغ کو خُوش بیاں کر دیا

(انیس)

سبک ہو رہی تھی ترازوئے شعر
مگر ہم نے پلّہ گراں کر دیا

(انیس)

نئی طرز ہے اور نئی ہے زبان
نہیں مثنوی ہے یہ سحر البیان

(میر حسن)

آج کے تنقیدی ادب میں نیا مضمون، طرزِ جدید، شگفتگیِ بیان و تحریر، توازن و عدمِ توازنِ زبان اور نیا اُسلوب، قسم کے متعدد الفاظ کثرت سے مستعمل ہیں۔ کیا جدید تنقید کی یہ سب اصطلاحات ان ہی اشعار سے ماخوذ نہیں ۔۔۔؟ بہت سے حضرات کو ان اشعار کی تنقیدی حیثیت تسلیم کرنے میں تامل ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اشعار میں تنقید اُن جدید اصول اور اقدار کی متحمل نہیں جو آج ہمارے پیشِ نظر ہیں یا یوں کہہ لیجیے کہ ان میں ہمیں تنقید کی مفصل جزئیات نہیں ملتیں لیکن تنقیدی اشارے اور کنایے ضرور موجود ہیں، جو کسی شاعر کی خود نمائی کے جذبے سے مغلوب ہو کر اپنی اصل صورت کھو بیٹھے، کہیں خودستائی کے شوق نے انھیں مبالغے اور تعلّی میں گم کر دیا، کہیں رشک و حسد کی تحریک نے انھیں طعن و تشنیع کے لبادے میں ملبوس کر دیا اور کہیں جوشِ کلام نے انھیں مسخ کر ڈالا۔ حاصلِ تحیص یہ کہ حالی سے پیشتر اُردو ادب میں گو تنقید نے کوئی ممتاز مقام حاصل نہ کیا تھا تاہم ضمنی طور پر تنقیدی اجزا ہمارے ادب میں ہمیشہ موجود رہے ہیں لیکن چوں کہ یہ تنقیدی اجزا منتشر اور پریشان تھے۔ بدیں وجہ ہمارے نقّاد کی نگاہ انھیں محیط نہ کر سکی اور یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ حالی سے پہلے ہمارے ہاں تنقید تھی ہی نہیں۔ حالی سے پہلے اُردو ادب میں تنقید ضرور تھی لیکن فنی نہیں!

ہمارے ہاں تنقید نے اوّل اوّل تذکروں میں ضبطِ تحریر کا شرف پایا پھر جب تذکرہ نویسی تاریخ ادب کی منزل کو پہنچی تو تنقید مُفصّل ہو کر بجائے خود ایک علاحدہ شعبہ قرار پا گئی۔ قدیم تذکروں میں تنقیدی مواد کے نقطۂ نظر سے قابلِ ذکر یہ ہیں:

(۱) "نکاتُ الشعراء" (مؤلفہ میر تقی میرؔ)

اِس تذکرے میں خلافِ اُمید تنقیدی مواد اچھا خاصا ہے۔ یہ پہلا تذکرہ ہے۔ اِس میں تنقید کے علاوہ شخصیتوں کا تجزیہ بھی اخلاقی نقطۂ نظر سے کافی سختی سے کیا گیا ہے۔ بعض جگہ لہجہ تلخ اور طنزیہ ہے جس سے تنقید بھی غیر متوازن ہوگئی ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

> "میرؔ صاحب کی تنقید پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اُن کی تنقید کسی ہمدرد ڈاکٹر کے عملِ جراحی سے مُشابِہ نہیں بلکہ بعض اَوقات ان کی حیثیت قاتلانہ حملے کی ہو جاتی ہے۔"[1]

(۲) "تذکرۂ ہندی" (مؤلفہ غلام ہمدانی مصحفیؔ)

مصحفیؔ کے تذکروں کی زبان غنیمت ہے۔ ان کے ہاں تنقیدی مواد اگرچہ کم ہے لیکن ان کی آرا وَزن دار، معلومات پائدار اور اُن کے تبصرے قابلِ لحاظ ہیں بالخصوص انشاؔ کے متعلق انھوں نے کافی صحت کے ساتھ لکھا ہے۔ سوداؔ کے بارے میں ان کی رائے بہت وقیع اور درست ہے۔

(۳) "گلشنِ ہند" (مؤلفہ لُطفؔ)

یہ اُردو زبان میں تحریر کیا گیا۔ اُنیسویں صَدی کے تاریخی واقعات کافی صحت سے تحریر کیے گئے ہیں لیکن بعض اکابرین پر نار وا اور مہمل اِعتراضات ہیں جس کی وجہ محض مذہبی خیالات کا جوش اور جذبات کا

---

[1] شعرائے اُردو کے تذکرے، صفحہ ۱۰۵

اُبال تھا۔

(۴) "گلشنِ بے خار" (مؤلفہ شیفتہ)

حالی سے پیشتر کا سب سے اہم تذکرہ "گلشنِ بے خار" ہے۔ شیفتہ کو بعض ناقدین اُردو کا پہلا نقاد قرار دیتے ہیں۔ وہ متوازن ذہن اور مستقل مزاج رکھتے تھے۔ مبالغہ اور تعلّی ناپسند کرتے تھے۔ آخری زمانے کے بہترین ناقدینِ ادب میں شمار ہوتے ہیں۔ شیفتہ ناقد بھی اچھے ہیں اور صائب الرّائے بھی ہیں۔ البتہ بعض مقامات پر ان کی اشرافی ذہنیت اور اُسلوب پرستی، اُن کی کمزوری بھی نظر آتی ہے۔ شیفتہ نے بڑی تحقیق اور جانفشانی کے بعد یہ تذکرہ مرتّب کیا ہے۔ اِس اعتبار سے یہ بہت زیادہ اہم اور مُستند ہے۔ شیفتہ کے ہاں تنقید کافی جاندار اور وقیع ہے۔

لیکن ایک بات جو خاصی دِل چسپ ہے، قابلِ غور ہے کہ اِن محولہ تذکروں میں جو اِبتدائی اُردو تنقیدی سرمایہ ہیں صرف "گلشنِ ہند" اُردو زبان میں ہے۔ ان تذکروں کے علاوہ ہمارا بہت سا تنقیدی سرمایہ بیاضوں، دیباچوں اور تقریظوں میں بھی محفوظ ہے جس کا جائزہ لینے کی اس مضمون میں گنجائش نہیں۔ شیفتہ کے بعد حالی کا ذِکر کرنے سے پیشتر آزاد اور "آبِ حیات" کا ذکر ناگزیر ہے۔ آزاد کی اِس مشہور تصنیف پر جتنی تنقید ہوئی اتنی شاید اُردو کی کسی دُوسری تصنیف پر نہیں ہوئی۔ قریب قریب ہر نقاد نے "آبِ حیات" کے متعلق ایک آدھ سخت جملہ لکھنا اپنا فرض سمجھا ہے۔ آزاد پر اس کڑی تنقید کی وجہ بھی اپنی جگہ معقول ہے۔ "آبِ حیات" میں جو کوتاہیاں ہیں اُن سے زیادہ کوتاہیوں کی نظیر "آبِ حیات" سے پیشتر کی تصنیفات میں مِل سکتی ہے لیکن وہ اِس لیے قابلِ درگزر ہیں کہ ان کا زمانہ تصنیف "آبِ حیات" کی تصنیف کا زمانہ نہیں۔ آبِ حیات کی تصنیف تک تنقیدی اصولوں اور روایتوں کی داغ بیل پڑ چکی تھی۔ اگرچہ اصولوں میں ابھی کمال

قطعیت اور جامعیت پیدا نہ ہو سکی تھی۔ آزاد نے ان ضابطوں سے بے نیازی اختیار کی۔ اِنشاء پردازی کی عظمت کا طلسم باندھ کر تحقیق کے سلسلے میں اپنی تہی دامانی، عزبت اور سہل پسندی پر پردہ ڈالا لیکن ان تمام کوتاہیوں کے باوجود "آبِ حیات" کی اہمیت و افادیت مسلّم ہے۔

نقد و نظر کے جو اندازے تدریجاً ذہنوں میں مُرتّب ہو گئے تھے لیکن اب تک تنظیم نہیں پا سکے تھے انہیں سب سے پہلے حالؔی نے شعر و اَدب کے متعلق اپنا ایک جامع نظریہ قائم کرتے ہُوئے نقد و نظر کے بُنیادی اصُول متعیّن کر کے مُنضبط کیا۔ حالؔی کی بصیرت و مہارت آج تک اُردُو تنقید کو اپنی اہمیّت اور افادیت سے بے نیاز نہ کر سکی۔ وُہ بلا شُبہ بزمِ اُردو تنقید کے میرِ مجلس ہیں۔ حالؔی نے محض تنقید کے چند ضابطے ہی وضع نہیں کیے بلکہ اُن کی تنقیدات بھی بجائے خُود اُردُو تنقید میں گراں قدر اضافہ ہیں۔ اُن کی تنقید غیر جذباتی، وقیع اَور مُنصفانہ ہوتی ہے۔

تنقید میں وسیع تحقیق کا عنصر شامل کرنے کا سہرا شبلؔی کے سر ہے۔ لیکن شبلؔی کی تنقیدات کی عظمت کو خُود اُن کی شخصیّت پرستی کی کمزوری نے ضرر پہنچایا مگر تحقیق کو تنقید کے لیے مُستلزم کر دینا ہی شبلؔی کا کچھ کم اہم کارنامہ نہیں۔ تحقیق و تلاش کے

میدان میں حالی بھی شبلی کے درجے کو نہیں پہنچتے،
جس کی طرف خود شبلی نے بڑے لطیف انداز میں
اشارہ کیا ہے [۱]:

شیفتہ نے تنقید کا جو تخم فراہم کیا تھا حالی نے اُسے سرزمینِ اَدب میں گہری کدو کاوش سے بویا۔ شبلی نے اِس کی ابتدائی نشوونما اور بالیدگی کے زمانے میں تحقیق و تلاش کی مقوی غذا مہیا کی۔ شبلی کے بعد عبدالحق نے اِس نوخیز پودے کو قریب قریب نصف صدی میں خونِ جگر سے سینچ کر بہارِ شباب بخشی۔ عبدالحق اپنے دَور کے ناقدین کے امام ہیں، وہ بلا شبہ اِس اعزازِ جلیلہ کے مستحق ہیں۔ انھوں نے اپنا سارا شباب اور عرصۂ پیری شانہ تحقیق و تنقید سے اُردو اَدب کے گیسو سنوارنے میں گزارا ہے۔

مولانا عبدالحق بہت بڑے زبان دان اور ماہرِ لسانیات تسلیم کیے جاتے ہیں۔ لیکن بہت سے دُوسرے اچھے انشاء پردازوں کی طرح اُن کے نزدیک اُردو میں فصاحت و بلاغت کا معیار فارسی اور عربی کی نادر تراکیب کا کثرت سے استعمال نہیں بلکہ اُن کے نزدیک زبان کا سُتھراپن، سُلجھاؤ اور سلاست زیادہ اہم اَور ضروری ہے۔ اِس ضرورت کی تکمیل کے لیے حسبِ مناسبت خواہ عربی و فارسی سے استفادہ کیا جائے، خواہ سنسکرت و برج بھاشا یا دیگر زبان سے، اُن کی تحریروں سے اِس اَمر کی بھی صداقت ثابت ہوتی ہے کہ وہ روزانہ اِستعمال میں آنے والی زبان اور تحریر میں آنے والی علمی زبان کی ہر ممکن قربت کے متمنی ہیں تاکہ ہر طبقے میں علمی ذوق ترویج پا سکے اور علمی زبان کسی خاص طبقے کے لیے مخصوص ہو کر نہ رہ جائے۔ چنانچہ بجائے خود ان کی تحریر

---

[۱] "حیاتِ شبلی" صفحہ ۸۰۲

سادہ، تکلف سے بے نیاز، صاف ستھری اور موثر ہوتی ہے۔ اِنشاء پردازی کے جوہر اور قوت کی نمود و نمائش، گنجلک تراکیب اور تکلفِ بیاں کا اُلجھاؤ ان کی تحریروں میں نظر نہیں آتا۔ ان کی تحریر میں واقعیت کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ وہ جو بات کہنا چاہتے ہیں، موزوں، مناسب اور عام فہم لفظوں پر مشتمل ایک مختصر سے جملے کی کشتی میں سجا کر قاری کے حضور میں پیش کر دیتے ہیں۔ فصاحت و بلاغت پیدا کرنے کی دُھن میں نادر تراکیب، غیر مانوس الفاظ، تکلفِ بیاں، اشاریت اور علامت کے ایسے غلافوں میں چھپا کر اصل حقیقت کو گم نہیں کرتے۔ چنانچہ شاعرانہ سحر طرازیوں کے دِل دادہ اکثر ان کی تحریروں کو دیکھ کر مایوس ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ زبان کی فصاحت کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ تنقید کرتے وقت وہ لِسانی خوبیوں اور لغزشوں کی پوری طرح گرفت کرتے ہیں۔ میر اثر کے بارے میں لکھتے ہیں :

> "میر اثر کا کلام بہت ہی پاک و صاف اور فصیح ہے اور درد و اثر کی چاشنی رکھتا ہے اور مثنوی تو سلاست و فصاحت کی کان ہے ... مثنوی کی زبان سلاست اور روانی، فصاحت اور شیرینی، روزمرہ کی صفائی، قافیوں کی نشست اور مصرعوں کی برجستگی، زنانے اور مردانے کے محاوروں کے بے تکلف استعمال میں مثنوی "خواب و خیال" کا مقابلہ کر سکتی ہے ..."

وہ اپنی تحریر میں بے جا لفاظی کی گنجائش قطعی نہیں رکھتے اِس لیے کہ وہ صرف ٹھوس اور کام کی باتیں کرنا جانتے ہیں۔ بے جا اور غیر ضروری باتیں کرنا جانتے ہی نہیں چنانچہ اسی لیے ان کی تنقید میں جہاں زبان و بیان اور طرزِ نگارش کی خوبیوں اور خامیوں پر گرفت ہوتی ہے وہاں نفسِ مضمون اور مواد کا تجزیہ بھی مِلتا ہے۔ اور

مولانا نہایت معقولیت سے دونوں پہلوؤں کو زیرِ تنقید لاتے ہیں اور ہر ممکن توازن کا لحاظ رکھتے ہیں۔ مثلاً میرؔ کے اشعار پر تبصرہ کرتے ہیں۔

"اشعار کے الفاظ ملائم، دھیمے، سلیس اور سادہ ہوتے ہیں لیکن ان کی تہ میں غضب کا جوش یا درد چھپا ہوا ہے۔ الفاظ کی سلاست اور ترکیب کی سادگی لوگوں کو اکثر دھوکا دیتی ہے۔ اُن پر سے بے خبر گزر جاتے ہیں . . . . ."

مولانا عبدالحق کی تنقید مُنصفانہ، وقیع اور جامع ہوتی ھے۔ ان کے مزاج میں تحمّل، اعتدال، متانت اور شفقت ھے اور یہی اُن کی تنقید کی شان ھے۔ یہ متانت، تحمّل، شفقت اور حقیقت پسندی انہوں نے حالی کی معرفت شیفتہ سے پائی۔ چنانچہ اُن کے متعلق عام طور پر ناقدین کی رائے یہی ھے کہ وُہ شیفتہ اور حالی سے متاثر ہیں۔

اسکاٹ جیمس کے خیال کے مطابق چونکہ نقّاد کا درجہ خالق کا سا ہوتا ہے اِس لیے ایک بڑے نقّاد کے لیے اِنصاف پسندی، متانت اور اصابت رائے کی صلاحیتوں کے علاوہ مطالعے کی وسعت بھی ضروری ہے۔ مولانا عبدالحق جیّد عالم ہیں، اور وسیع مطالعے رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کی تنقید میں بصیرت کی گہرائی اور گرفت کی صلابت ملتی ہے۔ مولانا عبدالحق تنقید نگاری کی اہمیت بخوبی سمجھتے ہیں چنانچہ وُہ جب بھی قلم اُٹھاتے ہیں تو خُوب غور و فکر اور گہرے مطالعے کے بعد پُورے اعتماد اور حماقت سے تنقید نگاری کے لیے آمادہ ہوتے ہیں۔ عدم وثوق اور شک و اشتباہ کی کیفیت میں وُہ تنقید سے گریز کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کی تنقید جاندار،

ٹھوس اور حقیقت پسندانہ ہوتی ہے۔ اور جامعیت کے وصف سے بکمال متصف ہوتی ہے۔

مولانا عبدالحق کی تنقید میں تحقیق وتلاش کی تگ وتاز کا اظہار بالعموم ہوتا ہے۔ تحقیق کو تنقید سے پورے التزام کے ساتھ شبلی نے وابستہ کیا اور شبلی کے بعد اس اقدام کی صحیح قدر وقیمت کا بھرپور اندازہ شاید ڈاکٹر عبدالحق ہی نے کیا ہے۔ چنانچہ تنقید نگاری کے میدان میں انہوں نے صرف حالی ہی سے اکتساب نہیں کیا بلکہ شبلی سے بھی بہت کچھ پایا۔ تنقید نگاری کے سلسلے میں انہیں کُلیتاً مکتبِ حالی سے مُنسلک کر دینا قرینِ حقیقت نہیں حالی کی تنقید کی قدر وقیمت سے انکار ممکن نہیں لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ حالی کے ہاں فکر ونظر کی گہرائی تو ہے، مگر تحقیق وتلاش کی گیرائی نہیں۔ شبلی کا یہ خیال درست ہے کہ حالی کنوئیں کی مانند ہیں جو محدود ہوتا ہے لیکن گہرائی رکھتا ہے' اور خود شبلی نہر یا دریا کی مانند ہیں جس کی گہرائی اس کی وسعت کی بہ نسبت بہت معمولی اور حقیر ہوتی ہے۔ ڈاکٹر عبدالحق نے کنوئیں کی گہرائی اور دریا کی وسعت کو ہر دو بزرگوں سے کچھ اس طرح حاصل سے بڑھ کر اپنایا کہ وہ بحرِ ذخار کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں جو کنوئیں سے کہیں زیادہ گہرائی اور

دریا سے کہیں زیادہ وُسعت رکھتا ہے۔

رچرڈسَن کا کہنا ہے" جو کام ایک ڈاکٹر جسم کے لیے کرتا ہے۔ نقّاد وہی کام اَدب کے لیے کرتا ہے۔" نقّاد رچرڈسَن کا یہ قول بالکل مولانا عبدالحق کے حسبِ حال ہے۔ ان کی تنقید میں قصّاب کی سی بے رحمی نہیں بلکہ ایک ہم دَرد جرّاح اور ڈاکٹر کے لہجے کی سی ملائمت اَور شفقت ملتی ہے۔ وُہ تنقید کو خوردہ گیری، عیب جوئی یا جُز سے کُل پر خُوب و ناخُوب کا کوئی مُطلق حُکم لگانا ہی خیال نہیں کرتے اور نہ ہی تحسین کو تنقید قرار دیتے ہیں بلکہ وہ تنقید کو ایک فن جان کر حیات کی مستحکم قدروں کا پُورا پورا احساس رکھتے ہوئے پُورے خلوص کے ساتھ زیرِ تنقید تخلیق کے خالق (ادیب یا شاعر) کے گرد و پیش کی روایات کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس کے مشاہدات و تجربات کی گہرائی میں پہنچ کر ایک مضبُوط اور مدلّل رائے قائم کرتے ہیں اور اس کے متعلق اُن کی رائے قابلِ ملاحظہ ہے۔

"میرؔ صاحب کے کلام میں سب خُوبیاں موجود ہیں اور اس کے ساتھ ہی اُن کا کلام ایسا دَرد بھرا ہے کہ اُس کے پڑھنے سے دِل پر چوٹ سی لگتی ہے......"

محولہ سطور کے مطالعے سے عِلم ہوتا ہے کہ مولوی عبدالحق نے یہ جُملہ سپردِ قلم کرنے سے پیشتر میرؔ کی داخلی اور خارجی کیفیات کا مکمّل مطالعہ کیا اور پھر ان خارجی و داخلی محرّکات کا تجزیہ نہایت مستحکم تنقید کی صُورت میں پیش کر دیا۔

مولانا عبدالحق کی تنقیدات دیکھ کر اس امر پر یقین اور زیادہ کامِل ہو جاتا ہے کہ تنقید بھی تخلیق کا درجہ رکھتی ہے۔ وُہ زیرِ تنقید مُصنّف کی ذہنی کیفیات و واردات کا بھرپُور شعور حاصل کر کے اُس کے فکر و نظر

کی نبض کی ہر حرکت کا مفہوم جان لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض اوقات اس کوشش میں مضمون زیرِ تنقید سے زیادہ کامیاب نظر آتے ہیں۔ جیسا کہ نواب صدر یار جنگ نے ایک جگہ لکھا ہے۔

"مولوی صاحب موضوع پر اُس وقت قلم اُٹھاتے ہیں جب کہ اُس پر پُورا عبُور حاصل کرتے ہیں نہ صرف کتاب پر بلکہ مصنّف پر، اور موضوعِ کتاب پر . . . . جس کتاب پر مُقدّمہ لکھا ہے اُس پر، اُس کے مطالب پر ایسی محققانہ بحث کی ہے کہ بعض اوقات مقدّمہ کتاب سے بہتر فیصلہ موضوع کر گیا ہے۔"

مولانا عبدالحق کی تنقید کی ایک امتیازی شان اُن کی صلابتِ رائے، خلوص وصداقت، کمالِ توازن اور معقولیت ہے۔ وُہ تنقید کو تنقیص نہیں سمجھتے اور نہ ہی تحسین کو تنقید خیال کرتے ہیں۔ وہ بڑے صبر وتحمّل اور غور وفکر سے ایک متوازن رائے قائم کرتے ہیں۔ اُن کی رائے کا توازن نہایت مُستحکم پائیدار اور قابلِ اعتماد ہوتا ہے۔ اور ان کی رائے کا یہی توازُن فی الاصل اُن کی ناقدانہ عظمت کی بُنیاد ہے۔ قدیم تذکروں کے متعلق اُن کا یہ تنقیدی نقطۂ نظر کتنا صحت مند، مُتوازن اور مُناسب ہے۔

"ہمارے شعرآ کے تذکرے گو جدید اصُول کے مطابق نہ لکھے گئے ہوں تاہم ضمنی طور پر اُن میں بہت سی کام کی باتیں مِل جاتی ہیں جو ایک مُحقق اور ادیب کی نظروں میں جواہر ریزوں سے کم نہیں۔ اُن سے شاعروں

کے ضروری حالات اور اُن کا ماحول ہمارے سامنے آجاتا ہے"۔
حالی کی ناقدانہ شخصیت کی نشوو نما میں سرسید اور شیفتہ کا اثر مساوی ہے
___ شیفتہ سے حالی نے مشرقیت حاصل کی اور سرسید کی معرفت انھوں نے
مغربی افکار سے استفادہ کیا۔ شبلی کی کٹر "مشرقیت" میں بھی سرسید کی مغربیت نے
خوش گوار اعتدال پیدا کیا۔ چنانچہ شبلی اور حالی نے تنقید کی جو قدریں اور روایتیں
قائم کی تھیں وہ مشرق و مغرب کا خوش گوار اعتدال پیدا کیا امتزاج تھا۔ ان ہی ممتزج
روایتوں اور قدروں کو مولانا عبدالحق نے پوری طرح اپنایا ___ ظاہر ہے کہ اِن کے
نقد و نظر کے بنیادی اصول وہی ہیں، جو حالی اور شبلی نے وضع کیے تھے ان کی تمام
تنقیدات اسی امر کا مظہر ہیں لیکن کلیم الدین احمد نہ جانے کیوں اس امر کا احساس نہیں
رکھتے اور اپنی کتاب "اُردو تنقید پر ایک نظر" میں اِس بات کا شکوہ کرتے ہیں کہ
مولانا اصولِ تنقید سے بحث نہیں کرتے (یعنی اپنے اصولِ نقد کی وضاحت نہیں کرتے)
عبدالشکور نے "تنقیدی سرمایہ" میں اس کا معقول جواب دیا ہے۔

"یہ اعتراض جس قدر دِل چسپ ہے اُسی قدر تبسم آفریں معلوم ہوتا
ہے۔ ناقد کا فرض تنقید کرنا ہے۔ تنقید کے اصول مرتب کرنا اور اُن
کو شائع کرانا ایک ضمنی فرض ہے۔ مغرب میں ناقدین پر بہت سے دے
ہوتی ہے۔ لیکن کسی ناقد کی اِس فروگذاشت پر شاید ہی کبھی اعتراض
کیا گیا ہو۔"

خود عبدالشکور صاحب نے آگے چل کر جو اعتراض کیا ہے وہ بھی غور طلب
ہے:

"مولوی صاحب کی تنقیدات کو پڑھ کر البتہ ایک آدھ نقص ضرور محسوس
ہونے لگتا ہے۔ وہ یہ کہ اُن کا انگریزی تنقید کا مطالعہ پہلی جنگِ عظیم

کے بعد بہت کم جاری رہا۔ ۱۸۰۵ء کے بعد یورپ کے ادب میں، خصوصاً روسی ادب میں مختلف النوع تحریکات کارفرما ہوئیں اور جن کے اثرات بہت تیزی کے ساتھ اُردو ادب اور تنقید تک پہنچتے رہے۔ اِن تحریکات کے اثر سے مولوی صاحب قدرے کم واقف ہیں۔ چنانچہ اُن کی حالیہ تنقیدات کو دیکھ کر بھی یہی خیال ہوتا ہے کہ یہ ۱۸۰۵ء سے پہلے کی لکھی ہوئی ہیں۔"

جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں مولانا عبدالحق کے نقد و نظر کی بنیادی قدریں وہی ہیں جن کے نقوش حالیؔ اور شبلیؔ نے مرتب کیے تھے۔ چنانچہ اُن کی تنقید کا خمیر ان ہی روایات سے اُٹھتا ہے جن میں "مشرقیت" جزوِ ممتاز ہے۔ کلیم الدین نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وُہ بہت مناسب اور درست ہے کہ مولوی صاحب کی تنقید مشرقی فضا میں سانس لیتی ہے۔ وہ روایت پسند ہیں۔ انگریزی روایات سے بیگانگی اختیار کرنا اپنی زبان اور ادب کے حق میں باعثِ ضرر سمجھتے ہیں۔ انگریزی ادب سے استفادہ عبدالحق ضروری خیال کرتے ہیں، لیکن بقدرِ ضرورت اِس شدّت سے نہیں کہ اپنے اندازِ فکر کا گلا گھونٹ کر اپنی انفرادیت کو ختم کر دیا جائے۔ انگریزی یا دُوسری کسی بھی زبان کا مزاج قطعی طور پر ہماری زبان کا سا نہیں ہو سکتا۔

ہر زبان کے اَدب کی کچھ مخصوص روایات ہوتی ہیں۔ چنانچہ مغربی اَدب میں وقوع پذیر ہونے والے تغیرّات بجنسہٖ ہمارے ہاں جگہ نہیں پا سکتے۔ ہمارے ہاں کے تقاضے مختلف ہیں۔ ۱۸۰۵ء کے بعد سے روسی ادب اور مارکسی نظریات نے بہت کچھ اشتمال جانب داری اور بغاوت کے جذبات کو اُبھارا ہے۔

روسی اَدب کے مقلّدین نے شِدّت پسندی اختیار کرلی ہے، توازن کھو بیٹھے ہیں اور اپنی روایات سے جا و بے جا تنافر محسوس کرتے ہیں۔ ان کی اپنی فکری صلاحیتیں بتدریج غیر محسوس طور پر مفلوج ہو رہی ہیں، اور فکری و نظری انحصار بڑھ رہا ہے۔ فکری و نظری انحصار اَدب کی توانائی کے انحطاط کا باعث ہوا کرتا ہے۔

مولانا عبدالحق روایت پسند ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اُردو اَدب میں کسی دوسرے اَدب کی اشتہاریت کے رُجحان کی طرف متوجہ نہیں ہو سکے۔ شاید اسی وجہ سے بہت سے ناقدین کو اُن میں رجعت پسندی اور قدامت کے آثار ملتے ہیں۔ عبدالشکور بھی کچھ اِسی قسم کی غلط فہمی کا شکار ہیں۔ ڈاکٹر عبادت کی یہ رائے بہت دقیع اور صائب ہے:

"ڈاکٹر عبدالحق اُردو زبان اور اَدب کے سب سے بڑے محقق ہیں اور محققین نے اُردو تنقید میں جس تنقیدی روایت کے سلسلے کو قائم اَور باقی رکھا ہے۔ اُس میں اُن کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ حالی نے جس تنقیدی روایت کی بنیاد رکھی تھی۔ اس کو پُوری طرح ڈاکٹر عبدالحق نے اپنایا ہے۔ حالی کی طرح انھوں نے قدیم روایات کی اہمیت شدت سے محسوس کی ہے اور اُن کو سامنے رکھ کر اَدب کو جانچنے اور پرکھنے کے لیے ایسی تنقیدی روایات کو برتنے کی طرف اپنا رُجحان بھی ظاہر کیا ہے، جو تہذیب، اَدب اور تنقید کے گہرے شعور ہی کے نتیجے میں پیدا ہوتا۔ اِس طرح گویا تنقید کے لیے تجربات کا خیال بھی

رکھا ہے، اور اِس میں شک نہیں کہ انھوں نے اَدب اور اس کے
مختلف مسائل کو سمجھنے میں وہ تمام باتیں پیشِ نظر رکھی ہیں جن کو نئی
تنقید ضروری قرار دیتی ہے۔ اِن کی تحریروں میں جگہ جگہ اِس حقیقت
کا احساس ہوتا ہے۔"

مولانا عبدالحق رجعت پسند نہیں ہیں بلکہ روایت پسند ہیں۔ انھوں نے قدیم اَدبی روایات اور جدید تنقیدی روایات میں کامیاب توازن قائم کیا ہے اور اس طرح اُردو تنقید کو جامعیت کے وصف سے تہی ہونے سے محفوظ کیا۔ اور یہی ان کا اہم کارنامہ ہے۔ ترکی کی محبِّ وطن ادیب اور راہنما خاتون خالدہ ادیب اُن کے متعلق لکھتی ہیں:

"سن رسیدہ عُلما میں جو اَدبی تحقیقات اور اُردو زبان پر جدید
معروضی اصُول کے مطابق ناقدانہ تصنیف کرنے میں غیر معمولی جامعیت
رکھتے ہیں، مولانا عبدالحق ہیں۔"

الغرض مولانا عبدالحق کی اُردو تنقید کے لیے خدمات ناقابلِ فراموش اور نہایت گراں قدر ہیں۔ اُردو تنقید کی طفولیت کے عہد میں حالؔی نے اُسے آدابِ نشست دیے شبلؔی نے قوتِ استادگی عنایت کی اور عبدالحق نے اندازِ خرام بخشا۔

عبدالحق کی تنقیدات نے فنِ تنقید کو ایک اہم اور ممتاز مقام بخشا۔ یہ مولانا عبدالحق ہی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے کہ آج ہم تنقید کے ذوق کو پھلتا دیکھ رہے ہیں، اور یہ بچّی کہ جو حالؔی کے زمانے تک بیٹھنے کی استطاعت نہ رکھتی تھی آج پُورے کمال کے ساتھ بھاگ رہی ہے، دوڑ رہی ہے اور ترقی کی راہ پر گامزن ہے آج ہر نقاد پر بے واسطہ یا بالواسطہ ان کا اثر ہے۔ اِس حقیقت سے انکار ممکن نہیں

کہ انھوں نے پورے خلوص سے اُردو تنقید کی پرورش کی ہے اور اس پرورش میں ہر ممکن احتیاط کا لحاظ رکھا ہے۔ یہ ایک دِل چسپ حقیقت ہے کہ مولانا عبدالحق "بدنام" رجعت پسندوں اور "نام نہاد" ترقی پسندوں کا مُشترک قیمتی سرمایہ ہیں۔

مولوی عبدالحق : عظیم تہذیبی قائد

برصغیر ہند و پاک کی مُسلم تاریخ میں احیاءِ فکر و نظر کی دو ہی تحریکیں اپنی ہمہ گیری اور اثر انگیزی کے اعتبار سے منفرد و ممتاز ہیں ۔ ان میں پہلی تحریک شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے اور دُوسری سَر سیّد کی ۔ حضرت شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے عہد کے منفی اندازِ فکر و نظر کو مثبت راہ پر لگانے کے لیے جو جد و جہد کی اُس نے ہندوستان کی اسلامی معاشرتی تاریخ کو ایک خطرناک اور مہلک موڑ سے محفوظ کر دیا ۔ یہ خطرناک موڑ خُود مُسلم معاشرے کے داخلی عوامل کا پیدا کردہ تھا ۔ سَر سیّد نے اپنے عہد کے فکری جمُود کو توڑنے کے لیے جو جہاد کیا، اس کے باعث ہندی مسلمانوں کی عمرانی تاریخ قعرِ بربادی میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے دفن ہونے سے بچ گئی ۔ بربادی اور ہلاکت کا یہ گڑھا خارجی استبداد اور خُود مُسلمانوں کی ناعاقبت اندیشیوں کے مُشترک اہتمام میں کھُدا تھا ۔

اِن دونوں تحریکوں کی مُشترک خصُوصیات اعتدال، اِستقلال اور اعتماد ہیں ۔ یوں تو اِن دونوں تحریکوں نے اپنے اپنے عہد میں جدید فکری اَدوار کی داغ بیل ڈالی اور تہذیبی قدروں کو اِستقلال بخشا لیکن اپنی وسیع الاثری اور پھیلاؤ کے اعتبار سے سرسیّد کی تحریک زیادہ طاقت ور نظر آتی ہے ۔ بلاشبہ اِس ضمن میں وَسائل اور طریقِ کار کے ترقی یافتہ ہونے کو اندازِ فکر سے زیادہ اہمیت ہے ۔

تحریکِ سرسید کیا تھی؟ اس کا مسلک کیا تھا؟ اِن بنیادی سوالات کا جواب اُوپر مجملاً دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کے فکر و نظر کا احیا اور ان کی عمرانی تاریخ کی فطری گزرگاہ کا تحفظ۔ مختصراً یہ کہ مسلمانوں کی تہذیب و تمدن کی حفاظت، تہذیب اور تمدن علیحدہ علیحدہ اصطلاحات ہیں۔ ان کے مطالبات میں امتیاز کے بعد ہی سرسید کی تحریک کی خصوصیات کو صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ زندگی اور اس کے مقصد کے بارے میں کسی شعور، نظریے اور مؤقف کا نام تہذیب ہے اور اس شعور، ادراک اور مؤقف کے خارجی مظاہر کا نام تمدن، کوئی مؤقف اور نظریہ کس انداز سے معرضِ عمل میں آتا ہے یہ جغرافی اور عصری ضرورتوں اور تقاضوں پر منحصر ہے۔ چنانچہ تمدن جغرافی اور عصری تقاضوں کے اختلاف کے مطابق مختلف صورت اختیار کر سکتا ہے لیکن بہ ایں ہمہ اختلافِ صورتِ تمدن، تہذیب ایک ہی رہتی ہے بشرطیکہ عصری ضروریات و مقتضیات تہذیبی نظریے سے متصادم نہ ہوں۔

سرسید کی تحریک میں اعتدال کا مفہوم یہی ہے کہ انھوں نے مقامی تمدن کے اِس ورثے کا احترام کیا جو اسلامی تہذیب سے کسی طرح متصادم نہ تھا اور مسلمانوں کے تمدن کا جزو بن گیا تھا۔ اسی طرح ان کی تحریک میں استقلال و اعتماد کا مفہوم یہ ہے کہ وہ ایسے تمام رجحانات و روایات سے کسی قیمت پر مفاہمت کے لیے تیار نہیں تھے جن سے اسلامی تہذیب کو گزند پہنچنے کا احتمال تھا۔ مختصراً یہ کہ انھیں وہ تمدن بے حد عزیز تھا جو مقامی اور اسلامی تمدن کی روایاتِ خیر کا مرکب تھا اور اس تمدن کی حفاظت ان کی تحریک کا مقصد و مسلک تھا۔

سرسید کی تحریک تدریجاً تقسیمِ کار کے اصول پر مختلف شعبوں میں بٹ گئی۔ ترقی زبانِ اردو بھی اِس تحریک کا شعبہ تھی۔ زبانِ اردو ہندی مسلمانوں کے اپنے مخلوط تمدن کی بلیغ ترین علامت تھی کیونکہ اس کے خمیر میں ان کے اس قیمتی تمدن کی تمام اعلیٰ قدروں کا وقار شامل تھا۔ چنانچہ قدرتی طور پر یہ شعبہ اِس تحریک میں بہت اہم تھا۔ شاید اس شعبہ

کی اہمیت کے لحاظ سے ہی قدرت نے مولوی عبدالحق مرحوم ایسے عالی ہمت اور اُولوالعزم انسان کو پیدا کیا تھا کہ وہ اِس شعبے کی نگرانی کریں اور سچ تو یہ ہے کہ مولوی صاحب مرحوم نے بھی مسلسل ساٹھ برس اِنتہائی جانفشانی اور عرق ریزی سے اِس شعبے کی نگرانی فرما کر قرار واقعی خِدمت کا حق ادا کر دیا۔

مولوی عبدالحق مرحوم نے تحریکِ سرسید کے اس شعبے کو بجائے خُود ایک تحریک کا مرتبہ بخشا۔ اُردُو کی یہ تحریک سرسید کی تحریک سے علیحدہ کوئی تحریک نہیں تھی۔ بلکہ اس کا جزو تھی۔ امتدادِ زمانہ سے اِس تحریک کی دُوسری کڑیاں ٹوٹ کر علیحدہ ہو گئیں۔ لیکن ترقیِ اُردُو کا شعبہ مولوی صاحب مرحوم کے دم سے زندہ و فعّال رہا۔ یہ تحریکِ سرسیّد کی آخری قیمتی علامت تھی جو باقی رہی۔

میکس ملر ایسے مستشرقین کے خیالات نے ہندو اکابر میں قدیم ویدک تہذیب اور سنسکرتی تمدّن کے احیاء کا احساس پیدا کیا تھا۔ اسی احساس کے نتیجہ میں ہندوؤں پر یہ دھن سوار ہوئی کہ دیوناگری رسم الخط کی ترویج سے اُردُو کا مزاج حسبِ خواہ بدل ڈالیں تاکہ قدیم ویدک تہذیب اور سنسکرتی تمدّن کی نشاطِ ثانیہ کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکے اور اسی مقصد کے لیے ۱۸۶۷ء میں الہ آباد میں ہندو رہنماؤں کی ایک سبھا کی بنا پڑی۔ سرسید نے اس خطرہ کو اپنی زندگی میں ہی محسُوس کر لیا تھا۔ چنانچہ اس خطرہ کے مقابلہ میں سرسید پُوری طرح ڈٹ گئے۔ حتیٰ کہ اپنی وفات سے صرف آٹھ روز پیشتر بھی انھوں نے اُردو کے دفاع میں ایک مضمون تحریر کیا۔ سرسید کے بعد گورنر میکڈانلڈ کی دیوناگری رسم الخط کی سرپرستی نے اُردو کی پسپائی کے امکانات روشن کرنا شروع کیے۔

اِس صُورتِ حال نے مُسلمان زُعماء کو اُردُو کے مسئلہ پر پُوری طرح متوجہ کر دیا۔ ۱۹۰۱ء میں لکھنؤ میں دفاعِ اُردو کے سلسلے میں سوچ بچار کے لیے ایک کانفرنس

منعقد ہوئی اور جنوری ۱۹۰۲ء کے آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے جلسے میں اُردو کے تحفظ و بقاء کے لیے مستقل طور پر کام کرنے کی غرض سے انجمن ترقی اُردو کا قیام عمل میں آیا۔ یہی وہ اہم موڑ ہے جہاں سرسید کی پوری تحریک نے تحفظِ اُردو کے مسئلہ پر مرتکز ہو کر تحریکِ اُردو کا نیا قالب اختیار کیا۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے کہ اُردو اس مخلوط تمدن کا سب سے اہم مظہر تھی جو مسلمانوں نے مقامی تہذیب و تمدن کے خوشگوار امتزاج سے پیدا کیا تھا۔ اُردو کو مٹانے یا مسخ کرنے کا مطلب واضح طور پر ہندی مسلمانوں کے تمدن کی بیخ کنی تھا۔ چنانچہ اپنی تہذیب اور تمدن کی حفاظت کے لیے اُردو کی ترقی اور اس کا دفاع مسلمانوں کے لیے ایک ناگزیر مسئلہ بن گیا اور تحریکِ اُردو کا مسلک و مقصد اسی مسئلہ سے نمٹنا تھا۔

انجمن ترقی اُردو اپنے قیام کے دس سال بعد تک بہت بے اثر اور غیر فعال ادارہ رہی۔ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹۱۲ء میں اس ادارہ کو سنبھالنے کے بعد مولوی عبدالحق ہی نے اپنی انتھک مساعی سے اسے ایک تحریک کا مرتبہ بخشا۔ مولوی صاحب مرحوم کے کام اور اس کے انداز و رفتار کے مطالعے کے بعد بلا خوفِ تردید یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ تحریکِ سرسید کا جیسا صحیح اور گہرا شعور مولوی صاحب مرحوم کو تھا وہ سرسید کے دیگر رفقائے کار میں کسی اور کو نصیب نہ ہوا تھا۔

۱۹۱۲ء سے ۱۹۳۶ء تک مولوی صاحب مرحوم نے اُردو کی ترقی کے لیے ٹھوس علمی کام کیا۔ زبان کے دو استعمال ہوتے ہیں چنانچہ ان استعمالات کے فرق کے مطابق ایک تو عوام کی زبان ہوتی ہے جو گفتگو کے لیے روزمرہ کے استعمال میں آتی ہے اور دوسری علمی و ادبی جس کے ذریعے سنجیدہ خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے کسی زندہ رہنے والی زبان کو ان دونوں استعمالات کے لیے پوری طرح کفایت کرنا ضروری ہے چنانچہ انجمن ترقی اُردو کا کام سنبھالنے کے بعد پہلے چوبیس سال تک مولوی صاحب مرحوم

اُردو کی علمی و اَدبی بُنیادوں کو استقامت بخشنے میں مصروف رہے۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ہندوؤں کے دل میں قدیم ویدک تمدن کے احیا کا احساس پیدا ہو چکا تھا اور اس کے لیے انھوں نے مُسلمانوں کے تمدن کی سب سے بڑی علامت اُردو کو ختم کرنا ضروری سمجھا۔ یہ مسئلہ سر سید کے زمانے سے ہی شروع ہو چکا تھا اور اسی خطرہ سے اُردو کے دفاع کے لیے مولوی صاحب نے اس کی علمی و اَدبی کمزوریوں کو رفع کرنے کے کام کو نہایت خاموشی اور محنت سے چوبیس سال جاری رکھا۔ لیکن جب اُردو دشمن عوامل کی سرگرمیاں حد سے تجاوز کرنے لگیں تو مولوی صاحب مرحوم علمی و اَدبی کام ایک طرف سنگوا کر اُردو دشمن عوامل سے دوبدو جنگ کرنے کے لیے میدانِ عمل میں اُتر آتے۔ ۱۹۳۱ء سے اُردو کے خلاف سرگرمیاں اپنے شباب پر پہنچنے لگیں اور اُردو کی زندگی سخت خطرے میں پڑ گئی۔ اِن سرگرمیوں میں گاندھی کے شمول نے صُورتِ حال کو اور زیادہ خراب کر دیا۔ ۱۹۳۵ء میں منشی کنھیا لال کے کہنے پر مولوی صاحب مرحوم اکھل بھارتیہ ساہتیہ پرشد کے رُکن ہو گئے۔ یہ ہندوستان کی تمام زبانوں کی مشترکہ انجمن تھی۔ ۱۹۳۶ء میں ناگ پور میں اس کا سالانہ جلسہ ہُوا جس میں یہ بحث پیش آئی کہ اِس ادارے کی زبان کیا ہو۔ مولوی صاحب مرحوم نے کہا کہ انڈین نیشنل کانگریس کراچی کی قرارداد کے بموجب اُردو ہی کانگرس اور ملک کی زبان ہے۔ لیکن اجلاس میں شریک کسی کانگریسی نے مولوی صاحب کی تائید نہیں کی۔ گاندھی نے کہا کہ میں ہندی نہیں چھوڑ سکتا۔ مولوی صاحب نے برجستہ کہا تو پھر ہم کیوں کر اُردو کو چھوڑ سکتے ہیں؟ اس پر گاندھی نے جھلا کر کہا کہ "اُردو مسلمانوں کی مذہبی زبان ہے۔ قرآن کے حروف میں لکھی جاتی ہے۔ مسلمان اگر چاہیں تو اسے زندہ رکھیں"۔ گاندھی کے اس معاندانہ بیان کے بعد اُردو کے لیے خیر سگالی کے جذبات کی توقع بالکل عبث تھی۔

اِس نازک صُورتِ حال کو اچھی طرح سمجھ کر مولوی صاحب نے انجمن ترقی اُردو

کا مستقر اورنگ آباد سے دِلّی تبدیل کیا اور گاندھی کے خلاف اعلانیہ جہاد کا آغاز کیا۔
ہندوستان میں قائدِ اعظم اور مولوی عبدالحق ہی نے گاندھی کی اعلانیہ مخالفت کی اور
ان دونوں بزرگوں نے گاندھی کی مخالفت صرف اس بنیاد پر کی کہ وہ مسلمانوں کی تہذیب
اور اُن کے تمدّن کے بدخواہ تھے۔ دس برس کی مسلسل جنگ کے بعد گاندھی کو اپنی
شکست کا اعتراف کرنا پڑا اور انھیں اس بات کا نہایت شِدّت سے احساس ہُوا کہ
اُردو کی مخالفت کر کے انھوں نے کچھ فراست اور تدبّر کا اظہار نہیں کیا تھا۔

اگر مولوی صاحب مرحوم دفاعِ اُردو کے لیے اپنی پوری زندگی کو داؤ پر لگا کر
میدانِ عمل میں نہ اُترتے تو اُردو کے مٹ جانے میں کچھ کسر باقی نہ رہ گئی تھی اور خدانخواستہ
اُردو مٹ گئی ہوتی تو کون جانے کہ قائدِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اپنے جہاد میں کامیاب ہوتے
یا ناکام۔ مولوی صاحب مرحوم کا یہ کہنا درست ہے کہ دو قومی نظریہ اُردو نے پیدا کیا۔
اُردو ہی میں پاکستان کی جنگ لڑی گئی اور اِس طرح پاکستان کو معرضِ وجُود میں لانے
میں اُردو کا حِصّہ بنیادی اور بہت اہم ہے۔ اور اُردو کا مطلب ـــ خُود
مولوی عبدالحق مرحوم کی ذاتِ گرامی ہے جنھوں نے اپنی پُوری زندگی اُردو کی خدمت
میں گزار دی۔ آج ہم مولوی صاحب مرحوم کو ان کی خدمات کا خراج ادا کرنے
کے لیے بابائے اُردو کہتے ہیں ـــ لیکن غور کیجیے تو اس حقیقت سے مجالِ انکار نہ
ہو گی کہ بابائے اُردو سے پہلے مولوی صاحب مرحوم بابائے تمدّن ہیں اِس لیے کہ
اُردو کا دفاع اصل میں تمدّن کے تحفّظ و بقا کے لیے تھا، مقصد بالذات نہیں تھا۔

مولوی عبدالحق : تضادات سے بنتا، اُبھرتا اِنسان!

مولوی عبدالحق صاحب کو خُود احتسابی کے لمحوں میں اپنے بارے میں حالی کی یہ رُباعی یاد آتی تھی ؎

جیسا نظر آتا ہوں نہ ایسا ہوں میں　　اور جیسا سمجھتے ہیں نہ ویسا ہوں میں
اپنے سے بھی عیب ہوں چھپاتا اپنے　　بس مجھ کو ہی معلوم ہے جیسا ہوں میں

یہ اُن مولوی صاحب کا اپنے بارے میں تاثر ہے جو شخصیات کو سمجھنے اور پرکھنے میں خاص ملکہ رکھتے ہیں اور سیرت نگاری میں باکمال ہیں۔ "چند ہمعصر" میں اُنھوں نے جیتے جاگتے اور حقیقت پسندانہ شخصی مرقعے پیش کیے ہیں اُن کا لحاظ رکھ کر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اپنے بارے میں اُن کا یہ تاثر بھی ویسا ہی دُرست ہوگا جیسا دُوسروں کے بارے میں اُن کا مشاہدہ قرینِ حقیقت ہوتا ہے۔

حالی کی رُباعی میں مولوی صاحب نے خُود اپنا جو جائزہ پیش کیا ہے اُسے محض مولوی صاحب سے عقیدت و احترام کی خاطر ان کا "انکسار" قرار دے کر نظر انداز کر دینا ٹھیک نہیں ہوگا۔ یہ ایک منصف مزاج، بے لاگ اور بے رحم سیرت نگار کی خُود احتسابی و خُود آگاہی ہے جو بجائے خُود واجب الاحترام ہے۔

مجھے مولوی صاحب کی بانوے سالہ زندگی میں محض ایک ماہ (جولائی اگست ۱۹۶۱ء) انھیں قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ اِس مختصر سی مُدت میں ان کے بارے

میں میرا وُہ تصور ٹوٹا جو محض ان کی عظمت و شہرت اور بزرگی کے حوالے اور ان سے اپنی طالب علمانہ عقیدت و ارادت کی کمزور جذباتی بنیادوں پہ قائم تھا اور اس شکستہ تصور کی جگہ اُس نئے تاثر نے لی جو مشاہدے اور ان سے قربت کے تجربے کی مضبوط بنیاد پر استوار ہوا تھا۔ لگ بھگ ۱۰۰ مہینوں پر پھیلی ہوئی ان کی طویل زندگی کو محض ایک ماہ کے مشاہدے و تجربے کی میزان پر تول ڈالنا انصاف نہ ہوگا۔ میں ایسی بے انصافی کی نیت بھی نہیں رکھتا۔ میں تو محض اتنی سی بات کہنا چاہتا ہوں کہ ایک ماہ کی قربت میں ان کی شخصیت کے متعلق میں نے جو نیا تاثر لیا اُس سے مولوی صاحب کے بارے میں خود ان کے اپنے تاثر کی تردید نہیں توثیق ہوتی ہے۔

میرے ذہن میں جذباتِ عقیدت نے مولوی صاحب کا جو بے بنیاد تصور پہلے ہی ڈھال رکھا تھا اُس کے مطابق وُہ تمام عیبوں سے پاک، اپنے اخلاق و کردار اور سیرت و مزاج کی خوبیوں میں عام انسانوں کی سطح سے بالا کہیں فرشتوں سے قریب تر تھے۔ یہ محض انفرادی نہیں ہمارا اجتماعی مرض ہے کہ ہم انسانوں کو فرشتے یا شیطان کے معیار پر پرکھ تول کر قبول کرنے یا مسترد کر دینے کے عادی ہیں اور شاذ ہی انسانوں کو خالص انسانی سطح پر سمجھنے اور قبول کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مولوی صاحب کے مرض الموت کے زمانے میں مجھے ایک ماہ مولوی صاحب کے ساتھ جناح اسپتال کراچی میں رہنے اور انھیں شب و روز قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ ہر چند کہ بیماری کے دن کسی فرد کی معمول کی زندگی کی نمائندگی نہیں کرتے مگر پھر بھی میں نے اِس عرصے میں مولوی صاحب کی شخصیت کو تمام تکلفات، رکھ رکھاؤ اور وضع و احتیاط کے حجابات سے دُور اس طور پر دیکھا کہ وہ مجھے اپنے تصور سے مختلف نظر آئے۔ یعنی فرشتہ نہ شیطان بلکہ صرف اور صرف اِنسان دکھائی دیے۔ وُہ انسان جو عظمتوں اور رفعتوں کے ساتھ ساتھ کمزوریاں اور پستیاں بھی رکھتا ہے۔

میں نے ان کی شخصیت میں بہت سے تضادات یکجا دیکھے۔

وُہ شگفتہ مزاج بھی تھے اور غصّہ وَر بھی، با اخلاق بھی تھے اور بے لحاظ بھی، دِل دار بھی تھے دِل آزار بھی، مذہب پرست بھی مذہب بیزار بھی، غرض یہ کہ قدم قدم پر تضادات سے بنتا اور اُبھرتا انسان ان کی شخصیت کے آئینے میں اپنی چہرہ نمائی کرتا تھا۔ اِس نشست میں اُن کے ساتھ گزارے ہُوئے ایک ماہ کے کچھ واقعات کی جھلکیاں دیکھ لیجیے۔ یہ جھلکیاں ان کی سیرت و شخصیت کے مختلف گوشوں کی عکاس ہیں۔

پیرانہ سالی اور بیماری سے بے حال زندگی میں بھی مولوی صاحب کی زندہ دلی اور شگفتہ مزاجی کا رنگ باقی تھا جو اچھے دنوں میں نہ جانے کتنا شوخ رہا ہوگا۔ اسپتال میں متعدد نرسیں ان کی خِدمت پر مامور رہیں۔ ایک معمولی صُورت، گہری سانولی رنگت اور بجھی بجھی سی شخصیت والی نرس جو اپنے بارے میں پسندیدگی کے کلمات کے لیے ترسیدہ ہی رہتی ہو گی۔ مولوی صاحب کی شگفتہ مزاجی سے ایسی تازگی پا گئی کہ اس کی شخصیت مولوی صاحب کے کمرے میں آتے ہی بدلی بدلی اور بالیدہ سی نظر آتی تھی۔ یہ نرس عام طور پر دوپہر کے کھانے کے بعد لال دَوا کا مکسچر پلانے آتی تھی۔ ایک روز مولوی صاحب نے گرجدار الفاظ میں بڑے جوش کے ساتھ اس کا استقبال کیا "آگئیں مِس رُوح افزا"۔ مولوی صاحب نے "رُوح افزا" دَوا کی سُرخ رنگت اور شربتِ رُوح افزا سے اس کی مماثلت کے سبب کہا تھا۔ نرس نے اسے اپنی شخصیت کے لیے مولوی صاحب کا خراجِ تحسین سمجھا اور ایسی نہال ہُوئی کہ اس کی ڈیوٹی خواہ اسپتال کے کسی وارڈ میں ہوتی وُہ روزانہ ایک چکر مولوی صاحب کے کمرے کا ضرور لگاتی اور مولوی صاحب اُسے رُوح افزا پکار کر شاد کر دیتے تھے۔

ان کا غصّے کا تجربہ بھی مجھے اسپتال میں اُن سے اپنی مُلاقات کے پہلے ہی گھنٹے میں ہوگیا تھا۔ میں اس زمانے میں اُردُو کالج کا طالب علم تھا۔ حکیم اسرار احمد صاحب کریوی نے مجھے مولوی صاحب کی تیمارداری کی ذِمّہ داری تفویض کی تھی۔ جسے میں نے اپنے لیے سعادت سمجھ کر قبول کیا تھا۔ مولوی صاحب کو میرے بارے میں یہ اطلاع دے کر کہ میں ہمہ وقت ان کی خدمت میں حاضر رہوں گا۔ حکیم صاحب کچھ دوائیں بازار سے لانے کے لیے چلے گئے۔ میں مولوی صاحب کے بستر کے سامنے بچھے ہوئے دُوسرے پلنگ پر بیٹھ گیا۔ میں نے دیکھا کہ مولوی صاحب مجھے غور سے دیکھ رہے ہیں۔ مَیں نے رُخ پھیر لیا۔ تھوڑی دیر بعد مولوی صاحب کو دیکھا تو وہ بدستور تک رہے تھے۔ مَیں نے بے چینی سی محسوس کر کے پھر دُوسری طرف مُنہ پھیر لیا۔ تھوڑی دیر بعد پھر مَولوی صاحب پر نظر پڑی تو وُہ پلکیں جھپکائے بغیر مُسلسل گھور رہے تھے۔ اب میں پریشان ہُوا۔

"کیا کر رہے ہو؟"

مولوی صاحب کی گرجدار آواز نے کمرے کے سکوت کو توڑا۔

"جی کچھ بھی نہیں"۔ میں نے عرض کیا۔

"اپنا کام کرو۔" مولوی صاحب بولے۔

میں نے وضاحت کی کہ "اس وقت مجھے سوائے اس کے کوئی کام نہیں کہ آپ کی خِدمت کے لیے حاضر رہوں۔"

میری یہ وضاحت غضب ہوگئی۔ مولوی صاحب پھٹ پڑے۔

"نکل جاؤ میرے کمرے سے۔ مجھے اپنے قریب ایسے نوجوان پسند نہیں ہیں جن کے پاس کرنے کے لیے کوئی کام نہ ہو، نکمّوں کو مَیں اپنے پاس نہیں بٹھاتا۔"

میں اِس اچانک اظہارِ غضب سے گھبرا گیا اور اپنی نادانستہ غلطی کی معافی چاہی جسے انھوں نے بڑی آسانی سے قبول کیا اور بڑی نرمی سے سمجھایا۔

"مجھے جب کچھ کام تم سے لینا ہو گا تو کہہ دوں گا۔ فرصت کے وقت میں تمھیں پڑھتے رہنا چاہیے۔"

میں نے وعدہ کیا کہ اگلے روز سے کتابیں اپنے ساتھ لایا کروں گا۔ تاہم اس وعدے پر بھی میری بخشش نہ ہوئی اور مولوی صاحب نے الماری میں سے کچھ نکال کر پڑھنے کی ہدایت کی۔ الماری میں ان کی روزانہ کی ڈاک میں آتے ہوئے اشتہارات کتابچوں یا مطبوعہ کتابوں کی فہرستوں کے سوا کچھ نہ تھا۔ مگر مولوی صاحب نے پورا دن یہ سب کچھ پڑھوایا اور پہلے ہی روز کے تجربے نے مجھے باور کرا دیا کہ مولوی صاحب نے اپنی فعّال زندگی کے ساٹھ برس تک کس طرح اور کس رفتار سے کام کیا ہو گا۔

اس تجربے کے بعد سے میں اپنی کتابیں اسپتال میں لے آیا۔ اور اپنی عام زندگی کے معمول سے کہیں زیادہ اس ایک ماہ میں مطالعہ کیا۔ مولوی صاحب روزانہ کچھ دیر کے لیے مجھ سے اخبارات پڑھوا کر سنتے تھے۔ انھیں کچھ اونچا سنائی دیتا تھا۔ اس لیے مجھے بہت بلند آواز سے اخبارات پڑھنا پڑتے تھے اور میری آواز وارڈ میں دور دور تک سنی جاتی تھی، چنانچہ روزانہ کے اس معمول کی وجہ سے میں اسپتال میں "ریڈیو بابائے اردو" کے نام سے موسوم ہو گیا۔ وہ اپنی روزانہ کی ڈاک بھی مجھ سے پڑھوا کر سنتے تھے۔ ایک روز ڈاک میں ایک رسالہ "تیس روزہ چاند" بھی آیا۔ میں پہلے سے اس رسالے سے واقف نہیں تھا۔ مولوی صاحب نے فرمائش کی کہ میں اس میں سے کچھ سناؤں۔ یہ پورا رسالہ لچر کارٹونوں، فحش لطیفوں اور بے ہودہ لذتوں سے بھرپور تحریروں سے بھرا ہوا تھا۔ اس کا پڑھ کر سنانا میرے لیے دوبھر ہو گیا۔ جو صفحہ کھولتا تھا اور جو چیز پڑھ کر سنانا شروع کرتا تھا اس کا پورا کرنا دشوار ہو جاتا تھا۔ ایسے دشوار لمحوں میں میری ہچکچاہٹ محسوس کر کے مولوی صاحب کہتے

"اگلا صفحہ پڑھو!" دس پندرہ منٹ کی اِس تکلیف دہ مشق کے بعد مولوی صاحب نے میری گلو خلاصی کرتے ہوئے ہدایت کی کہ یہ رسالہ الماری میں رکھ کر اپنا معمول کا مطالعہ کروں۔

میں اس ہدایت کے بعد آسودہ ہو کر یہ رسالہ چھوڑ کر اپنی کتاب کے مطالعے میں منہمک ہو گیا۔ تھوڑی دیر بعد کمرے کے سکوت کو مولوی صاحب کی آواز نے توڑا۔

"آئندہ یہ رسالہ تم کبھی مت پڑھنا۔ اصل میں ہمیں بابائے اُردو سمجھ کر اُردو زبان میں چھپنے والے تمام طرح کے رسالے، اخبارات، کتابچے، اشتہارات اور کتابیں وغیرہ بھیجی جاتی ہیں اور ہم انھیں اس خیال سے پڑھتے ہیں کہ ہمیں اُردو میں لکھی جانے والی اچھی اور بُری ہر طرح کی تحریروں کی خبر رہے۔ اِن سب کا پڑھنا ہماری ضرورت ہے۔ تمھاری نہیں۔ تمھیں ایسی چیزیں بالکل نہیں پڑھنی چاہئیں ان سے اخلاق اور کردار بگڑتا ہے۔"

"جی بہت اچھا۔" میں نے اپنی کتاب پر نظریں گاڑے گاڑے جواب دیا اور بہت دیر تک سوچتا رہا کہ مولوی صاحب کے یہاں کوئی اولاد نہیں۔ وہ زندگی میں تربیتِ اولاد کے جھمیلوں میں پڑے اور نہ اس کا کوئی تجربہ رکھتے ہیں مگر اس کے باوجود ان کے یہاں بچوں کی تربیت کا شعور کتنا صاف اور گہرا ہے۔

مولوی صاحب کیسے با اخلاق تھے۔ اس کا مشاہدہ اسپتال میں روز ہوتا تھا۔ جو لوگ اُن کی عیادت کے لیے آتے تھے، اُن سے خوب گفتگو کرتے تھے۔ بعض اوقات یہ نشستیں گھنٹوں طویل بھی ہو جاتی تھیں۔ ہم تیمارداروں کو سخت دُشواری پیش آتی تھی کہ کیسے یہ مجلسیں درہم برہم کریں اور کس طرح مولوی صاحب کے "نامہربان و نادان" عیادت کنندگان کو کھسکائیں۔ ایک روز مولوی صاحب دوپہر کے وقت

آرام کر رہے تھے کہ ناگہانی دو چار طالب علم وارڈ کی دیواریں کود پھاند کر آ نکلے اور کمرے پر دستک دی۔ میں باہر نکلا تو انھوں نے بتایا کہ وہ سکھر سے آئے ہیں اور باباۓ اُردو سے ملنا چاہتے ہیں۔ میں نے انھیں سمجھایا:

"ملاقاتوں سے مولوی صاحب بہت بے آرام ہوتے ہیں۔ انھیں ڈاکٹروں نے آرام کا مشورہ دیا ہے۔ اِس لیے آپ ملنے پر اصرار نہ کیجیے۔"

وہ مُصر ہوئے ـــــــ "ہم صرف دُور سے مولوی صاحب کی صورت دیکھنا چاہتے ہیں۔ ہم نے کبھی انھیں دیکھا نہیں اور صرف اِسی لیے سکھر سے آئے ہیں۔"

"میں کھڑکی کا پردہ ہٹا دیتا ہوں۔ مولوی صاحب کھڑکی کے قریب ہی بستر پر دراز ہیں۔ آپ باہر سے انھیں دیکھ لیجیے۔"

میں نے طالب علموں کو اِس تجویز پر آمادہ کر کے پردہ ہٹایا تو پردہ کھسکانے کی آہٹ پر مولوی صاحب نے آنکھیں کھول دیں اور پوچھ لیا:

"کیا ہو رہا ہے؟" میں نے صورتِ حال کی وضاحت کی تو انھوں نے فوراً طالب علموں کو اندر بلوا لیا اور اُن سے پانچ دس منٹ تک باتیں کیں۔ طالب علموں نے خود ہی سمجھداری سے اجازت طلب کی تو یہ مجلس ختم ہوئی۔ طالب علموں کے جانے کے بعد مولوی صاحب نے میری خبر لی اور کہا کہ آئندہ عیادت کے لیے آنے والوں اور خصوصاً طالب علموں کو بالکل نہ روکا جائے۔ اُنھوں نے سمجھایا:

"دُور سے عیادت کے لیے آنے والوں کو کمرے کے باہر ہی سے لوٹا دینا بد اخلاقی ہے۔"

میں نے اپنے دفاع میں عیادت کی خاطر آنے والوں کے لیے ڈاکٹروں کی ممانعت کا ذکر کیا تو کہنے لگے:

"ڈاکٹر صرف علاج کرنا جانتے ہیں۔ آداب و اخلاق کے تقاضے نہیں سمجھتے۔
تم ان کی عائد کردہ ممانعت کی پرواہ مت کرو۔ وہ کرو جو اخلاق کا تقاضا ہے۔"

اُدھر صاحبو ایک روز اسی پیکرِ اخلاق کی ایسی بے مروّتی اور بے لحاظی کا بھی مشاہدہ ہوا جو آج بھی پسینہ لا دینے کو کافی ہے۔ مولوی صاحب کے ایک ملازم بنارس خاں نے جو اسپتال میں ہمہ وقت موجود رہتا تھا کمرے میں آکر اطلاع دی:

"جی ایک بیگم صاحبہ باباجی سے ملنے آئی ہیں۔"

بیگم صاحبہ کا نام سُنتے ہی حکیم صاحب (اسرار احمد کریوی) کی سٹی گم ہو گئی۔ وُہ بڑی عجلت کے ساتھ یہ ہدایت دے کر ملحقہ غسل خانے میں گھس گئے کہ:

"بیگم صاحبہ سے یہ کہہ کر معذرت کر لو کہ مولوی صاحب سو رہے ہیں۔"

میں ابھی حکیم صاحب کی بدحواسی پر اپنی حیرت کو سمیٹ بھی نہ پایا تھا کہ بیگم صاحبہ نے دروازے کا پردہ ہٹا کر بلند آواز سے اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ مولوی صاحب نے آنکھیں کھول کر دروازے کی طرف دیکھا اور گرج دار آواز میں پوچھا:

"کون ہے؟"

"بندی . . . . آداب عرض کرتی ہے!" مگر ابھی شاید بیگم صاحبہ کا جُملہ پُورا نہ ہُوا تھا کہ پُوری گھن گرج کے ساتھ "زادی" پر ختم ہونے والی ایک گالی کمرے میں پھیلی اور "دفع ہو جاؤ" کے الفاظ سے مکمل ہو کر ایک ہولناک سناٹے میں گُم ہو گئی۔ ایسا سناٹا جس میں بیگم صاحبہ کے لوٹتے قدموں کی چاپ بہت دیر تک سُنی جاتی رہی۔ حکیم صاحب غسل خانے سے برآمد ہوتے اور

بہت دیر تک اِس تکلیف دہ واقعے پر کفِ افسوس ملتے رہے۔ اُن سے مجھے معلوم ہُوا کہ اُردو ہی کی ترقی کے ایک سرکاری ادارے میں ان خاتون کی رفاقتِ کار کے زمانے میں کچھ اختلافات ہوئے تھے جن کے زخم مولوی صاحب کی طبیعت سے ہنوز مندمل نہیں ہوتے تھے۔ مجھ پر اِس واقعے کا بہت اثر ہُوا اور کئی روز تک کبیدہ خاطر رہا۔ بلکہ آج بھی اُن خاتون سے جو اپنے تمام اختلافات کے باوجود بڑے اخلاص اور محبّت سے محض ان کی عیادت کے لیے حاضر ہُوئی تھیں مولوی صاحب کی بدسلوکی پر صدمہ اور حیرت محسوس کرتا ہوں۔

اِس واقعے کے بعد مجھے کچھ بزرگوں کا پُراسرار رویّہ بھی سمجھ میں آ گیا۔ ان میں ایک میرے کالج (اُردو کالج) کے سابق پرنسپل میجر آفتاب حسن صاحب اور اسی کالج کے ایک اور اُستاد خواجہ آشکار حسین صاحب مرحوم تھے۔ جو مولوی صاحب کے زمانۂ علالت میں بڑی پابندی سے دُوسرے تیسرے روز اسپتال آتے تھے۔ مگر ایک دفعہ بھی دونوں حضرات میں سے کوئی مُلاقات کے لیے مولوی صاحب کے پاس کمرے میں نہیں آتے بلکہ آکر نیچے لان میں پڑے ہُوئے بنچ پر بیٹھ جاتے تھے اور کسی ذریعے سے مجھے یا بنارس خاں کو اُوپر سے بُلوا کر تفصیل سے مولوی صاحب کی خیریت اور علاج معالجے کی تفصیلات دریافت کرتے تھے۔ یہ وُہ لوگ تھے جن سے برسوں کالج کے معاملات پر مولوی صاحب کی ٹھنی رہی اور بالآخر ایوب خاں کے مارشل لاء کے ذریعے مولوی صاحب میجر آفتاب حسن صاحب کو اُردو کالج سے بیک بینی و دو گوش رُخصت کر دینے میں کامیاب بھی ہُوتے۔ اِن تینوں حضرات کے باہمی روابط میں اخلاص اور عداوت کی سرحدیں ایسی مربوط ومتصل دکھائی دیتی تھیں کہ یہ فیصلہ کرنا دشوار تھا کہ ان میں حقیقتاً کون "بڑا" ہے

اور کون "چھوٹا" میں آج تک یہ طے نہ کر سکا کہ یہ مولوی صاحب کی عظمت تھی جو باہمی روابط کی بہت سی تلخیوں کے باوجود ان حضرات کا رشتۂ ارادت و عقیدت مولوی صاحب سے منقطع نہ کر سکی یا یہ ان حضرات کی اخلاقی برتری یا عالی ظرفی تھی کہ مولوی صاحب کی گالیوں کے خوف سے ان کے کمرے میں قدم رکھنے کی ہمت نہ پانے کے باوجود یہ لوگ اُن کی پرسشِ احوال کے لیے پابندی سے اسپتال ضرور آتے تھے۔ وضع داری کی قدیم روایات کو نبھانے والی انسانوں کی یہ جنس اب ناپید ہوتی جا رہی ہے۔

اُردو کالج میں اگرچہ مولوی صاحب کے ہی ایما پر تبدیلی آئی تھی مگر یہ تبدیلی ان کے حسب خواہ نہیں تھی۔ ایوب خاں مرحوم نے مولوی صاحب کی فرمائش کی تعمیل میں اپنے لیے دوست نوازی کی سبیل پیدا کر لی تھی جب کبھی ایوب خاں علی گڑھ میں انٹر میں پڑھا کرتے تھے تو عطاءالرحیم صاحب وہاں ان کے سینیئر تھے۔ عطاءالرحیم صاحب انجمن طلباء کے صدر یا سیکرٹری منتخب ہوتے تو انھوں نے اپنی کابینہ کا ایک رکن ایوب خاں کو بھی نامزد کیا۔ یہ ہر دو حضرات کی دوستی کی ابتدا تھی۔ پھر عطاءالرحیم صاحب فوج ہی میں تعلیم کے شعبے سے منسلک ہوتے اور کرنل کے مرتبے تک پہنچے۔ اُردو کالج سے میجر آفتاب حسن صاحب کو رخصت کیا گیا تو ایوب خاں صاحب نے اپنے ان ہی رفیقِ دیرینہ کو کالج کا پرنسپل مقرر کر دیا۔

کرنل عطاءالرحیم صاحب بنیادی طور پر شریف آدمی تھے اور بے ضرر بھی۔ بس کمزوریاں دو تین ہی تھیں۔ اوّل یہ کہ ان کی سادہ لوحی حماقت کی حدوں کو چھوتی تھی دوسرے یہ کہ مولوی صاحب سے ان کا اظہارِ نیازمندی فطری نظر نہیں آتا تھا۔

اس پر خوشامد اور چاپلوسی کا شائبہ ہوتا تھا، تیسرے یہ کہ اپنے طرزِ عمل میں وہ مولوی صاحب یا اُردو کی تحریک سے زیادہ اپنے مربّی ایوب خاں سے وابستگی و وفاداری کے رشتے استوار رکھتے تھے۔

میجر آفتاب حسن صاحب مولوی صاحب کے کھُلے "دشمن" سمجھے جاتے تھے اور عطاءالرحیم صاحب اپنی جاں نثاری کا تاثر دیتے تھے۔ مگر دونوں کے عمل کا یہ فرق میرے ذاتی تجربے کا حصّہ بنا کہ میجر آفتاب حسن صاحب نے کالج سے اپنے رخصت ہونے سے قبل کالج کے علمی و ادبی مجلّے "برگِ گل" کی مجلسِ ادارت کو دستاویزی اہمیت کا ضخیم "بابائے اُردو نمبر" نکالنے کی ذمہ داری تفویض کی۔ چنانچہ میجر صاحب کی کالج میں موجودگی تک کئی مہینے اس منصوبے پر محنت ہوئی اور تقریباً سات سو صفحات کی کتابت ان ہی کے زمانے میں مکمل ہوئی۔ مزید تین سو صفحات کی کتابت کا کام ہنوز باقی تھا کہ میجر صاحب کی جگہ کرنل صاحب پرنسپل ہو کر آ گئے۔ انھیں جب "بابائے اُردو نمبر" کے منصوبے کا علم ہوا تو انھوں نے اس منصوبے پر کام روک دیا اور ہدایت کی کہ اس منصوبے کو مؤخر کر کے پہلے اتنی ہی ضخامت کا "ایوب نمبر" نکالا جائے۔ مجلسِ ادارت کو تامّل ہوا تو تنبیہ و تحریص کے حربے استعمال ہوئے۔ مجلسِ ادارت کو اپنے تعلیمی کیریر کی "عاقبت" خراب نہیں کرنی تھی اور پھر کرنل صاحب کی یہ تحریص کارگر رہی کہ ایوب نمبر کے پانچ سو نسخے سرکاری "ادارۂ تعمیرِ نَو" خرید لے گا اور اس طرح بابائے اُردو نمبر کی بہتر اہتمام کے ساتھ اشاعت کے لیے فنڈز مہیا ہو جائیں گے۔ اس طرح میجر آفتاب حسن صاحب کے مجوزہ (بابائے اُردو نمبر" سے پہلے "برگِ گل" کا کرنل عطاءالرحیم صاحب کا تجویز کردہ "ایوب نمبر" شائع ہوا اور اس کی اشاعت میں کالج کے اپنے تمام فنڈز ضائع ہو گئے۔ "بابائے اُردو نمبر" کی اشاعت کے لیے پھوٹی کوڑی بھی نہ بچی۔ ادارہ تعمیرِ نَو سے بھی کچھ نہ ملا۔

برگِ گل کی مجلسِ ادارت نے "بابائے اُردو نمبر" پر اپنی محنت اور سات سو صفحات کے قریب کتابت شدہ مواد کو ضائع ہونے سے بچانے کے لیے انجمن ترقی اُردو سے سودے بازی کی۔ انجمن نے اِس کتابت شدہ مواد میں سے اپنے سہ ماہی جریدے اُردو کے بابائے اُردو نمبر کے لیے "بہتر نصف" کا اِنتخاب کیا اور یوں سات سو صفحات پر مبنی کتابت شدہ مواد کے "بہتر نصف" اور "کہتر نصف" پر مبنی "اُردو" اور "برگِ گل" کے دو الگ الگ بابائے اُردو نمبر شائع ہو گئے اور ان کی اشاعت مولوی صاحب کے اِنتقال کے بعد ہوئی۔

کرنل صاحب باقاعدگی سے اسپتال آتے تھے۔ ان کی حد سے متجاوز سادہ لوحی اور غیر فطری سی نیاز مندی کے امتزاج سے ایسے مواقع پیدا ہوتے رہتے تھے جو مولوی صاحب کے لیے اظہارِ ظرافت یا اظہارِ غضب کا وسیلہ بنتے تھے۔ جب ایک مرحلے پر یہ طے ہوا کہ مولوی صاحب کو بغرضِ علاج یورپ جانا ہو گا تو کرنل صاحب ان کی روانگی کے انتظامات میں خاصے سرگرم ہو گئے۔ مولوی صاحب کا اصرار تھا کہ یورپ ہو یا کوئی اور جگہ، وہ جہاں بھی جائیں گے اپنی وضع اور لباس نہیں بدلیں گے۔ وُہی تُرکی ٹوپی ہو گی، وُہی شیروانی اور وہی علی گڑھ کی تراش والا سفید پاجامہ۔ تُرکی ٹوپی اور شیروانی کی حد تک تو کوئی مضائقہ نہ تھا مگر سُوتی کپڑے کا سفید پاجامہ ان کے معالجین کے خیال میں یورپ کی سردی سے ان کی مدافعت کے سلسلے میں ناکافی تھا۔ چنانچہ مولوی صاحب خاصی ردّ و کد کے بعد اِس بات پر آمادہ ہوئے کہ ان کے لیے سفید فلالین کے دو پاجامے سلوائے جائیں جو عام سُوتی کپڑے کے مقابلے سردی سے زیادہ بہتر مدافعت کر سکیں گے۔ کرنل صاحب نے بڑی خوشی اور گرم جوشی سے اِس خدمت کی سعادت اپنے لیے قبول فرمائی۔

تیسرے چوتھے روز کرنل صاحب سِلے ہوئے پاجامے لے کر اسپتال پہنچ گئے اور بڑے شوق سے پاجامے صاحب کی خِدمت میں پیش کیے۔ مولوی صاحب اُس وقت کسی قدر خوشگوار مُوڈ میں بستر ہی پر بیٹھے تھے۔ پاجاموں پر ایک نظر ڈال کر انھوں نے پُوچھا :

"رحیم صاحب دَرزی نے پاجامے بہت میلے کر دِیے۔"

"نہیں تو مولوی صاحب! پاجامے تو صاف ہیں!" کرنل صاحب نے اپنی کارکردگی کے بارے میں اِس منفی تبصرے پر کسی قدر پریشان ہوکر کہا۔

"تو پھر کیا آپ نے یہ پاجامے کورے لٹھے کے سلواتے ہیں؟ یہ صاف اور سفید تو نہیں ہیں۔" مولوی صاحب نے چڑ کر پوچھا۔

"جی نہیں یہ بات نہیں ہے۔ دراصل آپ کے آرام کی خاطر میں نے کپڑے کو اُلٹی طرف سے سلوایا ہے۔ تاکہ نرم رواں بدن کی طرف رہے۔ اور (کورے لٹھے کی طرح میلا میلا سا نظر آنے والا) غیر روئیں دار پہلو باہر کی سمت رہے!"

مولوی صاحب کے چہرے پر برہمی اور ناگواری کی لہر آئی اور گزُر گئی۔ انھوں نے کچھ کہا تو نہیں مگر ان کا مکمّل اور مسلسل سکوت سب کچھ بتا گیا۔ کرنل صاحب اِس گھمبیر خاموشی کو توڑنے میں ناکام رہے اور بجھے بجھے انداز میں اجازت لے کر رُخصت ہوئے۔ ان کے جاتے ہی مولوی صاحب پھٹ پڑے :

"اسرار احمد ان پاجاموں کو ایک طرف ڈال دو۔ مَیں نہیں پہنوں گا ـــــ عجب فیلِ خر مغز ہے یہ شخص!"

حکیم صاحب نے پاجامے وہاں سے ہٹا دِیے۔ اور کمرے میں پھر خاموشی چھا گئی۔ تھوڑی دیر میں مولوی صاحب کا غُصّہ فرو ہوُا اور انھوں نے کسی قدر

شگفتہ انداز میں حکیم صاحب سے مخاطب ہو کر کہا :

"بھئی اُس فہرست میں حکیم امامی سے اوپر ان کا نام لکھ دو۔ یہ اس اعزاز کے مستحق ہیں۔"

"جی اچھا" حکیم صاحب نے ہنس کر جواب دیا اور بات ختم ہو گئی عطاالرحیم صاحب کی فہم اور ان کی قابلِ رحم حد تک سادہ لوحی پر فیلِ خر مغز والا جامع تبصرہ تو سمجھ میں آیا مگر فہرست، حکیم امامی کا حوالہ اور اعزاز والی بات سمجھ میں نہیں آئی۔ بعد میں پُوچھنے پر حکیم صاحب نے وضاحت کی کہ بنگلور میں مولوی صاحب کے کوئی دوست حکیم امامی تھے جن کی حماقتوں سے مولوی صاحب عاجز تھے۔ مولوی صاحب بیوقوفوں سے بہت چڑتے تھے اور ان کی صحبت کو عذاب سمجھتے تھے۔ چنانچہ مولوی صاحب نے اپنے دوستوں اور شناساؤں میں سے ایسے افراد کی فہرست مرتب کر رکھی تھی جن کے فیضِ صحبت کے عذاب سے وہ پناہ مانگتے تھے۔ اس فہرست میں حکیم امامی برسوں سے نمبر ایک چلے آ رہے تھے۔ مگر اس روز مولوی صاحب نے حکیم امامی کو اس اعزاز سے محرُوم کر کے کرنل صاحب کو اس سے سرفراز کر دیا۔

مولوی صاحب کے طویل ہوائی سفر کے مضمرات پر اُن کے معالجین پُوری طرح یکسو نہیں تھے اور ابھی بیرونِ ملک روانگی کی کوئی تاریخ طے نہیں ہوئی تھی کہ اسی اثنا میں صدرِ پاکستان کی طرف سے سی ایم ایچ راولپنڈی میں ان کے علاج کی پیش کش موصُول ہو گئی۔ اخبارات میں اس پیش کش کی خبریں نمایاں طور پر شائع ہوئیں تو بہت سے بے خبروں کو "خبر" ہوئی کہ ان کے شہر میں کوئی بابائے اُردو بھی رہتے ہیں، بیمار ہیں اور ایسے اہم ہیں کہ صدرِ مملکت ان کی خدمت کو اپنے لیے باعثِ فخر سمجھتے ہیں، اس خبر کے ملتے ہی بہت سے موقع پرستوں کو مولوی صاحب کی عیادت کا خیال

آیا۔ اور اسپتال میں مولوی صاحب کی عیادت کے لیے آنے والے ایسے اجنبیوں کی تعداد بڑھ گئی جن سے نہ کبھی مولوی صاحب کے مراسم رہے اور نہ ملاقات۔ یہ وُہ لوگ تھے جنھیں بیمار بابائے اُردُو کی جانِ ناتواں سربراہِ مملکت سے قُربت کا وسیلہ محسوس ہُوئی اور بس ان کی آمد و رفت کا سلسلہ شروع ہو گیا۔

ایک روز ایک خاصے فربہ بدن والے صاحب سُوٹ میں ملبُوس ٹائی باندھے اور جناح کیپ پہنے ہُوئے وارڈ کا زینہ چڑھنے کی مشقت طے کرنے کے بعد پسینے میں نہاتے ہُوئے مولوی صاحب کے کمرے میں وارد ہُوئے بڑی چاپلوسانہ عقیدت کے ساتھ انھوں نے مولوی صاحب کی دست بوسی فرمائی اور مزاج پُرسی کی۔ مولوی صاحب بستر پر دراز تھے۔ عینک تکیے کے نیچے رکھی تھی۔ ایسی کیفیت میں نہ وہ کسی کو دیکھ کر پہچان سکتے تھے اور نہ سُن کر (ثقلِ سماعت کے باعث) حکیم صاحب نے تعارف کراتے ہُوئے بتایا کہ رئیسِ بلدیہ ہیں۔ آپ کی عیادت کے لیے آئے ہیں۔ مولوی صاحب نے کسی قدر سَرد مہری کے ساتھ رسمی علیک سلیک کی اور خاموش ہو کر بے تعلق ہو گئے۔ وہ صاحب جو رئیسِ بلدیہ ہی نہیں بڑے صنعت کار بھی تھے کرسی پر بیٹھ گئے اور حکیم صاحب سے مولوی صاحب کی تفصیلی پُرسشِ احوال کے بعد گویا ہوئے:

"دیکھیے جی کیسی بدقسمتی کی بات ہے کہ اتنا بڑا آدمی ہمارے شہر میں اسپتال میں پڑا رہا اور ہم اس کی خدمت سے غافل رہے۔ بابائے اُردُو تو جی پُورے مُلک بلکہ اُن سب ملکوں کے لیے کہ جہاں جہاں اُردُو بولی جاتی ہے قابلِ فخر ہیں۔ یہ اس شہر کا مان ہیں۔ ان کی خدمت ہمارے لیے سعادت ہے۔ صدر صاحب نے علاج کی پیش کش فرما کر بڑی عزت افزائی فرمائی . . . . . مگر دیکھیں نا جی ہمارا صدر تو سپاہی ہے۔ وُہ ذاتی حیثیت میں کوئی امیر آدمی تو نہیں ہے۔ مگر غریب کا دِل

بڑا ہوتا ہے۔ اُس نے غریب ہونے ہوتے باباجی کے علاج کی پیش کش کر کے بڑے دل والی بات کی ہے۔ مگر یہ تو ہمارے سوچنے کی بات ہے ناجی کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ ہم یہ بوجھ اپنے غریب صدر پر کیوں ڈالیں۔ باباجی اِس شہر کا مان ہیں۔ ان کی خدمت ہمارا فرض بنتی ہے۔ ان کی آمد و رفت راولپنڈی میں ان کے تیمارداروں کے قیام طعام اور علاج معالجے کے تمام اخراجات میرے ذمے ہوں گے۔ میں برداشت کروں گا یہ بوجھ۔ آپ صدر صاحب کو اطلاع کر دیں جی۔" یہ لمبی سی تقریر کر کے وہ اُٹھے اور فرمانے لگے :

"کسی کو میرے ساتھ بھیج دیجیے۔ میں ابھی پی آئی اے سے ٹکٹ بنوا دیتا ہوں۔ انھیں اوپن رکھیں گے۔ جب روانگی کا پروگرام طے ہو جاتے تو اسی حساب سے کنفرم کرا لیجیے۔ میں اِنشاءاللہ روانگی سے پہلے حاضر ہوتا رہوں گا اور ہر ممکن خدمت کروں گا۔ اِنشاءاللہ!"

ان کے یہ اقدامات اور اعلانات اِتنے اچانک تھے کہ ہمیں مولوی صاحب سے مشورے یا رَدِّ عمل کے طے کرنے کی مہلت ہی نہیں ملی۔ حکیم صاحب نے مجھے ان کے ساتھ جانے کی ہدایت کی اور میں اُٹھ کر ان کے ساتھ چل دیا۔ پی آئی اے سے انھوں نے مولوی صاحب کے لیے دوہری یا تہری نشست والا ٹکٹ بنوایا تاکہ وہ لیٹ کر سفر کر سکیں اور مزید دو ٹکٹ بنوا کر میرے حوالے کیے اور بتایا کہ وہ کل پھر اسپتال آئیں گے۔ انھوں نے اپنی گاڑی ہی میں مجھے واپس اسپتال پہنچایا۔ میں کمرے میں پہنچا تو حکیم صاحب نہیں تھے اور مولوی صاحب بستر پر دراز مگر بیدار تھے۔ مجھے دیکھتے ہی پوچھا :

"تم کہاں تھے ؟"

میں نے سارا ماجرا کہہ سُنایا۔ بس غضب ہو گیا۔ وہ غصے سے کانپنے لگے،

اور غضبناک آواز میں بولے :

" تو اب میرے علاج کے لیے شہر میں خیرات اکھٹی ہونے لگی ہے ! نہیں ایسا نہیں ہو سکتا۔ تم کیوں گئے تھے اُس کے ساتھ کِس سے پوچھ کر گئے تھے ؟"

مَیں مولوی صاحب کے اِس پُر اشتعال رَدِّعمل سے گھبرا گیا اور گھگھیا کر بولا :

" مجھ سے تو حکیم صاحب نے کہا تھا کہ تم چلے جاؤ ان کے ساتھ اِس لیے میں گیا تھا۔"

" حکیم صاحب تو . . . . ." اور اس کے بعد مولوی صاحب نے حکیم صاحب کی شان میں بہت کچھ بے نقط ارشاد فرمایا اور میں سہم گیا کہ اب واپسی پر جب حکیم صاحب کی باز پُرس ہو گی تو وہ مجھ پہ الگ برسیں گے اور بعد ازاں ایسا ہوا بھی۔ حکیم صاحب پر اپنی برہمی کا اظہار مکمل کرنے کے بعد مولوی صاحب نے مجھے حُکم دیا :

" ابھی یہ ٹکٹ کر لے جاؤ اور اس کے مُنہ پر مار کر بتا دو کہ میں نے زندگی میں اپنے لِیے کبھی کسی سے کچھ نہیں لیا ہے اور صدر سے بھی کچھ نہیں لوں گا۔ میں اپنا علاج خُود اپنے پَیسے سے کراؤں گا۔ میں ایسا کنگال نہیں ہُوا کہ میرے علاج کے لِیے خیرات جمع ہونے لگے۔" میں یہ حُکم پاتے ہی کمرے سے نکل گیا اور برآمدے میں بیٹھ کر حکیم صاحب کا اِنتظار کرنے لگا۔

اگلے روز رئیسِ بلدیہ جُھومتے جھامتے پھر کمرے میں آن پہنچے اور شامت اعمال کہ انھوں نے براہِ راست نقد رقم کی تھیلی مولوی صاحب کی خدمت میں پیش کرنی چاہی بس پھر کچھ نہ پُوچھیے کہ مولوی صاحب نے ان کی کیسی تواضع فرمائی۔ مگر بڑے مضبوط اعصاب کے تھے یہ رئیس کہ اُن پر ہر تیرِ دُشنام بے اثر ہُوتے جا رہا تھا اور مطلقاً بے مزہ ہُوتے بغیر وہ یہ سوغاتِ دشنام ہنس ہنس کر وصُول کر رہے تھے اور ہم سے مخاطب ہو کر فرما رہے تھے :

"دیکھیں ناجی بزرگوں کی تو یہی شان ہوتی ہے۔ ان کی ڈانٹ تو تبرّک ہوتی ہے جی۔ جسے یہ تبرّک ملے اس کے گناہ دُھل جاتے ہیں۔ بس جی ہمارا جو فرض تھا وہ ہم نے پُورا کیا۔ بزرگوں کو نہیں قبول تو یہ اللّٰہ کی مرضی۔ اچھا جی اللہ بزرگوں کو صحت دے۔ خدا حافظ۔" وہ یہ کہہ کر کمرے سے رُخصت ہو گئے۔

ہماری بے بسی کہ مولوی صاحب کی اِس حالتِ غضب میں ہم مظلوم و معتوب رئیسِ بلدیہ سے نہ اظہارِ ہمدردی کر سکے اور نہ انھیں رُخصت کرنے کے لیے کمرے سے باہر نکل سکے۔

اسپتال کے ایک ماہ کے تجربے میں مجھے یہ محسوس ہوا کہ مولوی صاحب خُونی رِشتوں میں وَیسی گرمجوشی اور تیزی محسوس نہیں کرتے تھے جیسی گرمجوشی اور تپاک ان کے یہاں جذباتی اور حِسّی رشتوں میں نظر آتا تھا۔ اسپتال میں مولوی صاحب کے چھوٹے بھائی شیخ احمد حسَن صاحب اور ان کے صاحبزادے ہفتے میں ایک آدھ بار ملنے آتے تھے اور اسپتال ہی میں مجھے معلوم ہوا کہ مولوی صاحب دُنیا میں ایسے یکّا و تنہا نہیں تھے جیسے سمجھے جاتے تھے، ان کے بھائی کا خاندان اور دُوسرے اعزّہ کراچی میں موجُود ہیں مگر مولوی صاحب نے نہ صرف تجرّد کی زندگی گزاری بلکہ اپنے عزیز و اَقارب سے بھی کٹ کر الگ تھلگ ہی رہے۔ یہ علیحدگی پسندی بھی مولوی صاحب کی طرف سے یک طرفہ ہی نظر آتی تھی۔ دو طرفہ ہوتی تو شیخ احمد حسن صاحب اور ان کے بچے بھی اسپتال میں عیادت کے لیے نہ آیا کرتے۔

اسپتال میں جب بھی دونوں بھائیوں کو یکجا دیکھا تو ان میں علیک سلیک سے زیادہ کچھ نہ دیکھا باہم ان میں کوئی بات نہیں ہوتی تھی۔ شیخ احمد حسَن جو بالکل مولوی

صاحب ہی کی وضع قطع کے تھے۔ کمرے میں آتے تھے اور سلام کے تبادلے کے بعد خاموش ہو کر بیٹھے رہتے تھے اور تھوڑی دیر بعد سلام کا تبادلہ کرکے رُخصت ہو جاتے تھے۔ ان خونی رِشتوں کی سرد مہری کے مقابلے میں محض جذباتی اور حسّی رِشتوں میں مولوی صاحب کی دِلچسپی، فعالیت اور گرم جوشی بھی دیکھی۔ حیدرآباد دکن سے تعلق رکھنے والے ان کے ایک مرحوم دوست نواب منظور یار جنگ کی بیوہ اور ان کے بچے کراچی میں تھے۔ یہ لوگ یہاں کچھ معاشی مسائل سے دوچار تھے۔ مولوی صاحب غالباً ان کی کچھ مسلسل مالی اعانت کرتے تھے مگر اس خاندان کے سابقہ اعزاز و اکرام کے خیال سے اپنے اس حُسنِ سلوک کا اخفا کرتے تھے تاکہ اس خاندان کے افراد کی عزّتِ نفس کو صدمہ نہ پہنچے جنھوں نے ماضی میں بہت اچھے دن گزارے تھے۔ مولوی صاحب کو اسپتال میں ان لوگوں کی آمد سے پہلے سے اطلاع ہوتی تھی۔ چنانچہ بڑے اہتمام سے ان کی تواضع کے لیے پھل اور مشروبات منگا کر رکھے جاتے تھے۔ مولوی صاحب ان لوگوں کی کچھ مالی اعانت کرتے تھے۔ اس کا اندازہ بھی مجھے بس یوں ہوا کہ جس روز انھیں آنا ہوتا تھا اس سے ایک روز قبل بنک سے کچھ پیسے منگوا کر مولوی صاحب تکیے کے نیچے رکھ لیتے تھے اور جب یہ لوگ آتے تھے تو تھوڑی دیر بعد ہمیں ہدایت ہوتی تھی کہ ہم کمرے سے باہر چلے جائیں۔ آخری بار جب مولوی صاحب کی طبیعت زیادہ خراب تھی اور وہ غالباً ان لوگوں سے زیادہ باتیں نہ کر سکے تو بچیاں اشکبار آنکھوں کے ساتھ کمرے سے نکل کر رُخصت ہوئیں۔

مولوی صاحب کا مذہب کا معاملہ بھی مجھے چیستاں نظر آیا۔ اپنی وضع قطع سے وہ بڑے پاکیزہ اور بھلے مُسلمان دکھائی دیتے تھے۔ شکل و صورت سے اور لباس سے بھی وہ خاصے دیندار معلوم ہوتے تھے۔ مگر ایک دو بار مجلسوں میں

جب میں نے انھیں اللہ تعالیٰ کے بارے میں اوٹ پٹانگ لطیفے سناتے یا سن کر محظوظ ہوتے دیکھا تو مجھے بڑی اذیت ناک حیرت ہوئی۔ مذہب کے بارے میں ان کے فکر و عمل میں بڑا خوفناک تضاد تھا۔ ہر مذہب کا بنیادی تصور خدا کا ہوتا ہے مگر یہ تصور ان کی ایمانیات سے کم از کم مجھے خارج دکھائی دیتا تھا۔ چنانچہ میرا تاثر اوّل اوّل یہی بنا تھا کہ مولوی صاحب محض نام کے مسلمان ہیں ورنہ حقیقتاً وہ بے دین اور ملحد ہیں۔

مگر ایک روز مجھے بالکل دوسری طرح کی خوشگوار حیرت سے دوچار ہونا پڑا۔ ہوا یوں کہ ڈاکٹر شوکت سبزواری (مرحوم) اور ابنِ انشا۔ (مرحوم) مولوی صاحب کی عیادت کے لیے آتے ہوتے تھے۔ حکیم صاحب بھی موجود تھے۔ ایک آدھ صاحب کوئی اور تھے جن کا نام ذہن میں نہیں آرہا۔ مولوی صاحب کی طبیعت بھی خاصی بحال تھی۔ ہلکی پھلکی گفتگو ہو رہی تھی۔ ابنِ انشا (مرحوم) غالباً جناب جمیل الدین عالی اور قدرت اللہ شہاب سے حاصل ہونے والی معلومات کی روشنی میں مولوی صاحب کے علاج معالجے کے انتظامات میں ہونے والی پیش رفت کی تفصیل بتا رہے تھے کہ اسی اثنا میں ڈاکٹر احسن فاروقی (مرحوم) کمرے میں داخل ہوئے اور مولوی صاحب کو سلام کر کے سامنے والے پلنگ پر بیٹھ گئے۔ مولوی صاحب نے بڑی گرمجوشی سے ان کی پذیرائی کی اور (غالباً کراچی یونیورسٹی کے وائس چانسلر بی اے ہاشمی صاحب سے فاروقی صاحب کے تنازعے سے باخبری کی بنیاد پر) پوچھا :

"سناؤ فاروقی یونیورسٹی میں کیا ہو رہا ہے ؟"

"وہی ہو رہا ہے جو مسلمانوں کی تاریخ میں ہوتا رہا ہے ؟" فاروقی صاحب نے جلے بھنے انداز میں کہا۔ ان کی تلخی کا سبب یہ تھا کہ وہ بی۔ اے ہاشمی صاحب سے جھگڑے کے نتیجے میں بالآخر اپنی ملازمت سے محروم ہو چکے تھے۔

"کیا ہوتا رہا ہے مسلمانوں کی تاریخ میں ؟" مولوی صاحب کے لہجے میں بڑی برہمی کے آثار تھے جنھیں محسوس کیے بغیر فاروقی صاحب نے ترنت مختصر جواب دیا :

"غنڈہ گردی !"

مولوی صاحب کے اعصاب یہ جواب سُنتے ہی گویا ٹوٹ گئے اور انھوں نے دھاڑ کر کہا :

"جاہل ہو تم ۔ نکل جاؤ میرے کمرے سے ۔ میں جاہلوں کو برداشت نہیں کر سکتا ۔"

فارُوقی صاحب نے یہ بات غالباً مولوی صاحب کی "بلے دینی" اور "الحاد پسندی" کی شہرت کے پیشِ نظر کہی تھی ۔ وہ اِس سلسلے میں مولوی صاحب کے مزاج سے مکمل آگاہی نہیں رکھتے تھے ۔ ان کا خیال یہ رہا ہوگا کہ مولوی صاحب ان کا یہ جواب پاکر خُوش ہوں گے مگر جو رَدِّ عمل ہُوا وُہ ان کے لیے غیر متوقع تھا اور وُہ بوکھلا گئے ۔ مگر آدمی سمجھ دار تھے ۔ مولوی صاحب کے غصّے کو فرو کرنے کے لیے تعمیلِ حُکم کرتے ہُوئے فوراً اٹھے اور دروازے کی طرف بڑھے اور باہر نکل جانے کی بجائے بڑی پُرکاری اور خاموشی سے مولوی صاحب کے پلنگ کی پائنتی پہ بچھی ہُوئی کُرسی پر بیٹھ گئے ۔ مولوی صاحب سمجھے وُہ چلے گئے ۔

کچھ دیر کے لیے کمرے میں گہری خاموشی چھا گئی ۔ سب ہی لوگ اس اچانک صُورتِ حال سے دَم بخود تھے ۔ پھر مولوی صاحب خُود ہی بولے :

"ہاشمی نے فارُوقی کو بہت ستایا ہے ۔ بیچارا ذہنی طور پر بہت زِچ ہو گیا ہے ۔ تب ہی ایسی بہکی بہکی باتیں کر رہا تھا ۔"

"جی ہاں مولوی صاحب بالکل صحیح رائے دی ہے آپ نے ۔" فاروقی صاحب

نے بول کر پھر اپنی موجودگی کی اطلاع کر دی۔

"اچھا! تو تم گئے نہیں یہیں موجود ہو!" مولوی صاحب کا غصّہ ڈھل چکا تھا۔

"جی ہاں مولوی صاحب میں تعمیلِ ارشاد نہ کر کے آپ کو ناراض بھی نہیں کرنا چاہتا تھا اور آپ کی صحبت سے محروم بھی نہیں ہونا چاہتا تھا اِس لیے آپ کے قدموں میں آ بیٹھا ہوں۔"

"بہت خوب!" مولوی صاحب نے شگفتگی سے کہا۔

اور اس کے بعد مولوی صاحب نے اِسلام کی تاریخ کے روشن پہلوؤں، تہذیبِ انسانی پر اسلام کے احسانات اور عالمگیر تمدّنی اِرتقاء پر مُسلمانوں کی تاریخ کے اثرات کا بھرپور محاکمہ کرتے ہُوئے بہت ہی فاضلانہ قسم کا لیکچر دیا جسے سُن کر میں بہت متاثر ہُوا اور مذہب کے معاملے میں مولوی صاحب کا جو پہلا تاثر مُجھ پر قائم ہوا تھا اس کی شِدّت میں کسی قدر کمی آئی۔ خصُوصاً حضورِ اکرم صَلّی اللہ عَلیہ وسلّم کی سیرت، شخصیت اور ثقافتی میدان میں ان کی قائدانہ صلاحیتوں کا ذِکر مولوی صاحب نے جیسی عقیدت و محبّت سے کیا وہ بڑا بصیرت افروز تھا۔ مولوی صاحب کی تقریر کا ماحصل یہ تھا کہ مسلمانوں کی تاریخ کو غنڈہ گردی کہنا جہالت ہے یا جھوٹ۔ سچّی بات یہ ہے کہ بنی نوعِ انسان کو تمدّن، تہذیب، شائستگی اور علم کا نکھار دیا ہی مسلم تاریخ نے ہے۔

مذہب کے بارے میں رویّوں کے اس تضاد میں مکمّل تطبیق تو ممکن نہیں بس اِتنا سمجھ میں آتا ہے کہ مولوی صاحب کے ذہن نے اِسلام کے نظامِ عقائد و عبادات کو تو قبول نہیں کیا مگر تہذیب و ثقافت کی صُورت گری اور ترقّی کے سلسلے میں اسلام کے قائدانہ کردار کے وہ محض معترف ہی نہیں تھے بلکہ اِس معاملے میں وہ اِتنے

جذباتی تھے کہ مخالفت میں کوئی بات سُننے کو تیار نہ تھے۔ مگر میں آج تک یہ گتھی نہیں سلجھا سکا کہ مولوی صاحب کے ذہن نے اسلام کے نظامِ عقائد کو کیوں قبول نہیں کیا جب کہ تاریخ اور تہذیبِ انسانی پر اس کے مثبت اثرات اور فیوض و برکات سے انھیں انکار نہیں تھا۔



نیاز فتح پوری : حُرّیتِ فکر کی ایک مثال

میں اُس نسل کا فرد ہوں کہ جس کی زندگی میں شعور کی پختگی کا اُجالا پھیل رہا تھا تو نیاز فتح پوری کا سفرِ حیات تمام ہو رہا تھا۔ چنانچہ میری نسل نیاز دیدہ ہونے کا افتخار تو رکھتی ہے مگر ہمعصرانہ نیاز دانی کا ادعا نہیں رکھتی۔ ہم نے نیاز کو نہ اس طرح پڑھا جس طرح ہم عصر پڑھتے ہیں اور نہ ایسے دیکھا جیسے ہم کار اور ساتھی دیکھتے پرکھتے ہیں۔ نیاز صاحب کے تعلق سے ہمارے پردۂ احساس پر تو بس غروبِ آفتاب کی شفق تابی کا تاثّر باقی ہے۔

مطالعۂ نیاز کے سلسلے میں ہمارا حال گردن موڑ کر پس منظر کا جائزہ لینے والوں کا سا ہے۔ نیاز کی تحریریں اب اس آسانی اور فراوانی سے مطالعے کے لیے میسّر نہیں ہیں، جیسے نیاز کے ہم عصروں کو رہی ہیں۔ ہم عصروں کے لیے نیاز پیش منظر میں موجود تھے۔ ہمارے لیے پس منظر میں مستور ہیں۔ مگر گردن موڑ کر دیکھنا کوئی ایسی کمزوری بھی نہیں کسی شخصیت کے ہم عصرانہ مشاہدے اور پسِ حیات اس کے مطالعے کی اپنی اپنی خوبیاں اور کمزوریاں ہیں۔ ہم عصرانہ مشاہدے میں کسی فرد کے ذہنی اور فکری اِرتقاء کی تمام کڑیاں دستیاب ہوتی ہیں اور تمام مراحل نظروں کے سامنے ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہمعصروں کی نظر میں زیرِ مشاہدہ شخصیت کی بہت بھرپور اور مکمل تصویر ہوتی ہے۔ پسِ حیات مطالعے میں زیرِ مطالعہ شخصیت کے بہت سے فکری اِرتقائی مراحل نارسائی کے سبب نظروں سے اوجھل اور یادداشتوں

سے محو ہو جاتے ہیں۔ بہت سی کڑیوں کا سراغ نہیں ملتا۔ چنانچہ بعد والوں کی نظر میں زیرِ مطالعہ شخصیت کی تصویر کسی قدر ادھوری اور نامکمل سی رہتی ہے۔

مگر اِس صورتِ حال کا ایک دوسرا رُخ بھی ہے۔ ہم عصروں کے مشاہدے میں ذاتی تعلقات کی خوشگواریوں یا ناہمواریوں، انفرادی ردِعمل کے اضطرار و ناپختگی یا عمومی معاشرتی ردِّعمل کے اثرات کے گوناگوں رنگ در آتے ہیں۔ اور یہ تمام رنگ مشاہدے کی معروضیت کو متاثر کرتے ہیں۔ اس کے برعکس کسی شخصیت کا پسِ حیات مطالعہ تمام تر کدیادر تلاش پر مبنی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس پر ذاتی روابط کی خوشگواریاں یا ناہمواریوں، وقتی ردِعمل کا اضطرار اور ناپختگی نیز عصری ردّ و قبول کی شِدّتیں اثرانداز نہیں ہوتیں۔ پھر یہ کہ زیرِ مطالعہ شخصیت اور اس کا پورا کام ہی سامنے نہیں ہوتا بلکہ اس کے متعلق ہم عصروں کی جانچ پرکھ کے معیارات اور پیمانے بھی پیشِ نظر ہوتے ہیں۔ گویا زیادہ محتاط معروضی مطالعے کے تمام لوازمات مہیّا ہوتے ہیں۔

اِس تمہید کے ساتھ میں عرض کردوں گا کہ ہم عصروں کے محاکمۂ نیاز میں خاصی اِنتہا پسندی اور تضاد ہے۔ اِن میں کسی کو نیاز ملحد نظر آتے ہیں اور کسی کو بڑے راسخ العقیدہ مجتہد دکھائی دیتے ہیں۔ کسی کو بہت بالغ نظر مفکّر محسوس ہوتے ہیں اور کسی کے نزدیک وہ محض سرکش، باغی اور فکری انارکسٹ ہیں۔ کسی کو ان کی اَدبی شخصیت کا جوہرِ خالص اُن کی علمیت اور تنقیدی صلاحیت میں دکھائی دیتا ہے اور کسی کے نزدیک ان کی لطیف رُومانی اِنشاء پردازی ان کے تمام اَدبی اظہارات کا حاصِل کمال ہے۔ گویا ہم عصرانہ رَدّ و قبول کے رویّوں میں استقرار نہیں اضطرار ہے اعتدال نہیں انتہا پسندی ہے۔ نیاز صاحب کی شخصیت اور ان کے کام کے دیانت دارانہ تجزیے کے لیے ان رویّوں کی تعدیل ضروری ہے۔ تاہم اس افراط و

تعریفاً اِس حقیقت کی نشاندہی ضرور ہوتی ہے کہ اپنے زمانے کے لئے نیاز صاحب معمول سے ہٹ کر تھے اور اپنے اِس غیر معمولی پن کی وجہ سے انھوں نے اپنی موافقت اور مخالفت میں اپنے ہم عصروں کو بڑی شدت سے متاثر کیا۔

نیاز صاحب کے مجموعی کام کی معیار بندی میں ایک دشواری یہ ہے کہ وہ کسی مخصوص صنفِ ادب یا کسی خاص عرصۂ تحریر کے شہسوار نہیں ہیں۔ لکھنے والوں کے طور پر ان کی حیثیتیں بڑی متنوع ہیں۔ وہ اپنے مجموعۂ استفسارات وجوابات میں فقیہ بھی ہیں، مجتہد بھی، مورخ بھی ہیں، ادیب بھی، شاعر بھی ہیں، افسانہ نویس بھی، انشائیہ نگار بھی ہیں، نقاد بھی، ناول نگار بھی ہیں اور دست شناس بھی۔ ان کی ان تمام حیثیتوں میں وہ کونسی قدرِ مشترک ہے جو لکھنے والے کی حیثیت سے ان کے کسی مرتبے کو متعین کرتی ہے؟ اور وہ کونسی حیثیت ہے جس میں ان کی قامت سب سے بلند ہے؟؟ یہی فیصلہ خاصا دشوار اور پریشان کن ہے۔

لکھنے والے کے طور پر اپنی ان تمام متنوع حیثیتوں میں وہ جس اعتبار سے منفرد اور ممتاز نظر آتے ہیں وہ ان کی دیانتِ فکر اور جراَتِ اظہار ہے۔ ان کی فکر میں علمی و فنی سطح پر کہیں کسی جگہ کوتاہی و کجی کی نشاندہی تو ہوسکتی ہے لیکن ان پر دانستہ دیانتِ فکر سے روگردانی کا الزام عائد نہیں ہوسکتا۔ نیاز صاحب کے تبحرِ علمی کو قاموسی تبحر کہا گیا ہے اور مجنوں گورکھپوری کی رائے میں اس قاموسیت میں زیادہ گہرائی نہیں ہے چنانچہ اِس گہرائی کے نہ ہونے سے ان کے مباحث میں عِلمی تناقص کے آثار تو ہوسکتے ہیں مگر فکر کے اخلاص سے انحراف نہیں ہوسکتا۔ گویا نیاز کی اصابتِ فکر پر تو کلمۂ اعتراض وارد ہوسکتا ہے۔ دیانتِ فکر پر حرف گیری نہیں ہوسکتی۔

نیاز صاحب نے جو مذہبی بحثیں چھیڑی ہیں ان پر رونما ہونے والے ردِ عمل

میں سب سے زیادہ شدّت ہے ۔ یہ شدّت نہ غیر فطری ہے اور نہ غیر متوقع بلکہ کہہ لیجیے کہ ناروا بھی نہیں تھی ۔ کیونکہ نیاز صاحب کے مذہبی مباحث میں زیادہ علمی استحکام نہیں ہے ۔ مذہب کے متعلق نیاز صاحب کے تصوّرات دراصل خُود ایک شدید رَدِّ عمل کا مظہر ہیں ۔ نیاز صاحب نے اپنے بارے میں خُود جو کچھ لکھا ہے اِس سے پتہ چلتا ہے کہ مذہب کے معاملے میں نیاز صاحب کی طبیعت میں رَدِّ عمل کی تشکیل کا آغاز اسی وقت سے ہوگیا تھا ۔ جب بد قسمتی سے مَدرسۂ اسلامیہ فتح پور میں ان کا سابقہ اوائلِ تعلیم ہی میں ایک ایسے اُستاد سے پڑگیا جو خشک اور درشت مزاج تھے اور افہام و تفہیم کی بہتر صلاحیت نہیں رکھتے تھے ۔ نیاز صاحب کے بقول وُہ عالم ضرُور تھے مگر ان کا علم حاضر نہیں تھا ۔ چنانچہ یہاں سے پیدا ہونے والے رَدِّ عمل نے نیاز صاحب کی مذہبی فکر میں جو اِشتعال بھرا اور ان کی فِطری سلامتی میں جو کجی پیدا کی وہ ان کی ایک نفسیاتی کمزوری بن گئی وُہ مولویوں کو کٹ حجّت بتاتے ہیں ۔ لیکن یہ کٹ حجّتی خُود نیاز صاحب کے مذہبی مباحث میں بھی جھلکتی ہے ۔ ضِد، جھنجلاہٹ اور اِشتعال نیاز صاحب کے مذہبی مباحث کی کمزوریاں ہیں ۔

مذہب کے متعلق اپنی ذہنی کیفیت کا تجزیہ نیاز صاحب نے خُود ان الفاظ میں کیا ہے :

"مَیں نے مذہب کا مطالعہ صِرف اِس نقطۂ نگاہ سے شروع کیا کہ اخلاق کی عملی تعلیم کے لحاظ سے اس کا درجہ کیا ہے اور اس نے مجھے مولویوں سے اور زیادہ متنفّر کر دیا ۔ کیونکہ جس حد تک اخلاق کا تعلق ہے ۔ مَیں نے ان میں کوئی بات ایسی نہیں پائی جسے بعید ترین تاویل کے بعد بھی اِسلام اور بانیٔ اسلام کی بلند تعلیمِ اخلاق

سے منسوب کیا جا سکے۔"

نیاز صاحب کے اِس بیان کی اِنتہاپسندی سے صاف ظاہر ہے کہ ان کا ردِّ عمل کی شدّت سے بُری طرح متاثر ہے۔ اِس ذہنی ردیّے کے ساتھ ان کے مذہبی مَوقف میں علمی اَور فنّی کمزوریوں کا ہونا فِطری بات ہے اور اِس ناقص مَوقف پر مبنی مباحث سے رُونما ہونے والے رَدِّ عمل کی شدّت بھی ناقابلِ فہم نہیں۔

ضِد، جھنجلاہٹ اور اِشتعال نیاز صاحب کے مذہبی مباحث کی کمزوریاں تو ہوسکتی ہیں مگر ان کی یہ کمزوریاں ان کے فکر کے اخلاص کو نظرانداز کر دینے کا جواز نہیں بنتیں، وہ مذہب کی ضرورت اور اِسلام کی حقانیت کا انکار کسی بھی سطح پر نہیں کرتے بس اتنی سی بات پر مشتعل ہیں کہ مذہبی تصوّرات اور عقائد انسانی سیرت، اخلاق و کردار اور معاملات میں پُوری طرح کیوں نہیں جھلکتے۔ اِس فکر کی دیانت و صداقت اور اخلاص سے کِسے انکار ہوگا ؟ ہاں ان کے پیرایۂ اظہار کی صحت و اَصابت سے انکار ممکن نہیں۔

حُرّیتِ فکر اور جُرأتِ اظہار نیاز صاحب کی دانشورانہ قامت کا طرّۂ امتیاز ہیں۔ اپنے ان امتیازات کو وہ ذاتی رسُوخ، سرکاری اَثر و اقتدار، دوستانہ روابط اور معاشرتی جبر غرض کسی بھی رکاوٹ کے سامنے سرنگوں نہیں ہونے دیتے۔ ان کا افسانہ ہو یا ان کا انشائیہ، اَدبی تنقید ہو یا سیاسی محاکمہ، علمی اظہارِ خیال ہو یا مذہبی مباحثہ وہ ہر میدان میں اپنے اظہارِ فکر میں پُوری طرح آزاد اور بے خوف دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی اسی حرّیتِ فکر اور جُرأتِ اظہار سے ان کا پُورا عہد متاثر یا مشتعل مگر بہرصُورت نیاز مند نظر آتا ہے۔

ان کی حُرّیتِ فکر اور آزاد خیالی بھی تجزیہ طلب ہے۔ اگرچہ ان کی آزاد خیالی کو روایت شکنی کی شہرت ملی ہے مگر ان کی روایت شکنی اندھی روایت شکنی نہیں ہے

روایت شکن انقلابی اور مستقبل پسند ہوتا ہے اور روایت پرست جمود پسند اور ماضی پرست ہوتا ہے۔ نیاز صاحب کو ماضی پرست نہیں مستقبل پسند ہی کہا جاتے گا مگر وہ مطلقاً ماضی بیزار بھی نہ تھے۔ شعر و ادب ہو کہ فلسفہ و اخلاق تہذیب و تمدن ہو کہ دین و مذہب وُہ مستقبل کی طرف پیش قدمی کے رُجحان کے ساتھ ماضی کی روایاتِ خیر کے استقرار و تسلسل کے بھی وکیل تھے۔ نیاز صاحب جدید و قدیم میلانات کا عجیب امتزاج تھے۔ انھوں نے فکری سطح پر سرسیّد کی روایت شکنی اور مستقبل پسندی کو اپنایا۔ مگر اسلوبِ اظہار و نگارش کی سطح پر سرسیّد کے انقلاب کو مسترد کر دیا۔ وُہ سرسیّد کی طرح سادہ اور روکھی پھیکی نثر نگاری قبول نہ کر سکے۔ ان کے اسلوبِ نگارش میں کلاسیکی رچاؤ اس امر کا بہتر ثبوت ہے کہ زبان و بیان اور اظہار و ادا کے کلاسیکی تجربے ان کی نظر میں سرسیّد کی طرح بیک قلم دریا بُرد کر دینے کے لائق نہیں تھے۔ ان کے نزدیک بیان و اظہار کی کلاسیکی روایات احترام طلب تھیں چنانچہ انھوں نے ان کی پاسداری اور استقرار کا حق ادا کیا۔

سچّی بات یہ ہے کہ نیاز صاحب کی حرّیتِ فکر اور جُراتِ اظہار کی حدود کے دیانتدارانہ تعبیر کے لیے اپنے مُعتقدات کے تعصبات سے اُبھرنے اور بلند ہونے کی ضرورت ہے۔

(۱۹۸۵ء)



شیر محمّد، ابنِ انشا۔۔۔ ابُوالانشا

والدین کا دیا ہُوا نام چھوڑ کر انھوں نے ابنِ انشا کا قلمی نام کیوں اختیار کیا؟ کیا اِس قلمی نام کی معنویت میں خُود شناسی کا کوئی اشارہ ہے؟ یہ سوالات ابنِ انشا کو پڑھتے ہُوئے اکثر میرے ذہن میں آتے ہیں۔ ابنِ انشا نے بہت لکھا اور بے تکان لکھا ہے۔ مَیں نے انھیں برسوں پڑھا ہے۔ مگر یہ اقرار ہے کہ بس رفتہ رفتہ اور جستہ جستہ ہی پڑھا ہے۔ ایسے منظّم طور پر یا انہماک سے نہیں پڑھا کہ یقین سے کہہ سکوں کہ ان کی تحریروں میں کہیں میرے ان سوالات کا کوئی براہِ راست جواب بھی آیا ہے۔ ممکن ہے انھوں نے کسی خط، تذکرے یا تحریر میں اس بارے میں کچھ کہا یا لکھا ہو!

تاہم ان سوالات کے کسی براہِ راست جواب کا علم نہ رکھتے ہُوئے بھی ان کے جوہرِ انشا پردازی کے جو مظاہر اور کمالات مطالعے اور مشاہدے سے گزرے ہیں اُن سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی اس اہلیت اور کمال کا ایک بے اظہار اِدّعا ضرور رکھتے تھے جسے انھوں نے اپنے قلمی نام میں پُوری طرح سمیٹ کر پیش کیا ہے۔ ابنِ انشا اپنی اصل تاریخِ پیدائش سے سو پچاس سال پہلے پیدا ہوتے ہوتے تو اپنی انشا پردازی کے کمالات دکھانے کے بعد از خُود اپنے پڑھنے والوں سے منشی کی سند پا جاتے اور اگر ان کے وقتوں تک لفظ "منشی" "استاد" کے لفظ کی طرح بے منزلت نہ ہُوا ہوتا تو کیا عجب کہ وہ خُود اپنا اصلی

نام چھوڑ کر ابنِ انشاء کا قلمی نام اختیار کرنے کی بجائے اصل نام کے ساتھ محض "منشی" کا سابقہ لگا لینے ہی پر اکتفا کر لیتے یعنی ابنِ انشاء کی بجائے منشی شیر محمّد ہی کے نام کو وقیع سمجھتے۔ ان سے چند دہائی قبل ہی کی تو بات ہے کہ "پریم چند" پیدا ہوئے اور "منشی پریم چند" کہلا کر سورگباش ہوئے۔ سچی بات یہ ہے کہ لفظ "منشی" کے المیے نے انھیں سیدھے سادے منشی شیر محمّد سے ابنِ انشاء بنا دیا۔ اور دوستوں نے انشاء جی بنا ڈالا۔

ابنِ انشاء کی تحریر کا بنیادی رنگ شگفتگی اور مزاح نگاری کا ہے۔ مگر اِس مزاح نگاری کے لیے انھوں نے کوئی لگا بندھا اسلوب یا کسی خاص صنفِ نثر کو نہیں اپنایا۔ متنوّع اصناف کو برتا اور ہر صنف میں شگفتگی اور مزاح نگاری کے اپنے بنیادی رنگ کو برقرار رکھا۔ پطرس بخاری یا شفیق الرّحمٰن کی طرح محض مزاحیہ مضمون نگاری ہی پر اکتفا نہیں کیا، یا عظیم بیگ چغتائی اور شوکت تھانوی کی طرح اپنے مزاح کو ناول و افسانے تک محدود نہیں رکھا بلکہ انھوں نے مزاحیہ مضمون نگاری کے علاوہ کالم نگاری بھی کی، ڈائریاں لکھیں اور سفر نامے قلمبند کیے اور تحریر کے ان تمام میدانوں میں اپنی شناخت کا بنیادی رنگ برقرار رکھنے کے ساتھ ان میدانوں میں اپنا نقشِ دوام چھوڑا اور یہ نقوشِ دوام ہمیں اب بھی اِس طرح نظر آتے ہیں کہ کالم نگاری کے میدان میں کوئی دُوسرا ابنِ انشاء نہیں ملتا۔ سفر ناموں کا میدان ہنوز ان کے رقیب کا منتظر ہے اور مزاحیہ مضمون نگاری میں ان کی انفرادیت علیٰ حالہ قائم ہے۔ کسی ایک میدان میں جم کر اور کسی ایک میدان میں جم کر سے وابستہ رہ کر مہارت پیدا کر لینا اور اس میں اپنا طبعی رنگ اُبھارنا اور جمانا آسان ہوتا ہے مگر اصناف تحریر بدل بدل کر لکھنا اور ان سب اصناف میں اپنی شناخت کا بنیادی رنگ برقرار رکھنا ان کا ایسا کمال

کالم نویسی کے عہدِ شباب کے لیے ایوب خاں کا زمانہ میسر آنا کوئی خوش بختی کی بات نہیں تھی مگر اس دور میں بھی ابنِ انشاء نے بطور کالم نویس اپنے قارئین کے دلوں اور ذہنوں میں جینے کا سامان کر لیا، یہ بڑی بات تھی، اور یہ بڑی بات اور کامیابی ان کی ذہانت، ذکاوت اور محنت کی علامت تھی۔ لیکن میں پھر عرض کروں گا کہ یہ محنت و ذہانت کسی دوسرے وقت میں کسی غیر کالمانہ تحریر کے لیے کام آتی تو شاید ابنِ انشاء کے لیے زیادہ نفع آور ہوتی۔ ابنِ انشاء کو اِس بات کا احساس "اُردو کی آخری کتاب" کی طبعِ سوم کے موقع پر ہوا۔ چنانچہ اِس کتاب کے طبعِ سوم کے مختصر دیباچے میں انھوں نے لکھا ہے:

> "حالاتِ حاضرہ پر لکھنے میں یہ قباحت ہے کہ حالات کبھی حاضر نہیں رہتے۔ صدر ایوب کا دور اور اس کی بہاریں ماضی قریب سے ماضی بعید کی طرف اُڑی جا رہی ہیں۔ مشرقی پاکستان اور بنگالی بھائی اب قصۂ پارینہ ہیں۔ ہمارا تمھارا خدا بادشاہ بھی دُنیا سے اُٹھ گیا ہے۔ اوّل فنا۔ آخر فنا لیکن چونکہ ہماری قوم کے لیے ابھی عبرت پکڑنے کی ضرورت ختم نہیں ہوتی۔ اِس لیے اِس کتاب کی ضرورت بھی باقی ہے۔"

عذر خواہی کی یہ ضرورت ابنِ انشاء نے ۱۹۷۴ء میں یعنی دورِ ایوبی گزرنے کے محض ساڑھے چھ سال بعد محسوس کر لی تھی۔ چنانچہ اسی احساس کے تحت انھیں طبعِ سوم میں اُردو کی آخری کتاب سے ایک آدھ مضمون نکالنا بھی پڑا۔ اب تو اِس طبعِ سوم کو بھی دس برس بیت چکے۔ جن نئے پڑھنے والوں نے دورِ ایوبی کے بعد ہوش سنبھالا ہے ان کے لیے اِس کتاب میں حالات و واقعات کو سمجھ کر تحریر سے لطف اُٹھانے کے لیے حواشی کی ضرورت محسوس ہونے لگی ہے۔

تھا جو مزاح نگاروں میں ان کی انفرادیت اور فضیلت قائم کرتا ہے۔
ابنِ انشاء نے اصنافِ نثر بدل بدل کر مزاح نگاری کرنے اور اس میں اپنے کمالِ فن کی معراج پر رہنے کا تجربہ کیوں کیا؟ یہ سوال بھی دراصل میرے ابتدائی سوالات ہی کے سلسلے کا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ خودشناسی کا ان کا وہ اظہار ادّعا جو ابنِ انشاء کا سا قلمی نام اختیار کرنے کا سبب بنا وہی اِدّعائے خودشناسی اس تجربے کا بھی محرّک محسوس ہوتا ہے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اِس تجربے کے ذریعے دراصل وُہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سفرنامے جیسی سپاٹ صنف ہو یا کوئی اور پیرایۂ انشاء، شیر محمد کی طبیعت بند ہے اور نہ قلم۔ وہ ہر پیرایۂ اظہار و انشاء میں اپنا بنیادی رنگِ بہاراں چھلکانے اور اپنے آپ کو منوانے کی اہلیت و صلاحیت رکھتا ہے اور سچّی بات یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کیا غلط ہے۔!
ہر چند کہ ابنِ انشاء نے سفرنامے، کالم اور اِنشائیے کی اَصناف میں طبع آزمائی کر کے اپنا بنیادی رنگ قابلِ شناخت رکھا اور مزاح نگاری میں اپنے لیے ایک مقام بھی پیدا کیا لیکن بہ ایں ہمہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اگر ابنِ انشاء نے کالم نویسی نہ کی ہوتی اور مزاحیہ اَدب پاروں کی تخلیق پر پوری توجہ دی ہوتی تو بحیثیت مزاح نگار ان کی قامت کی سربلندی کا مزید امکان تھا۔ صحافیانہ کالم نویسی نے ایک تو موضوعات میں صحافتی "وقتیت" کا عنصر داخل کر کے ان کی تازگی کی عمر گھٹا دی، دوسرے ان میں وُہ گہرائی بھی نظر نہیں آتی جو ابنِ انشاء کے غیر کالمانہ مضامین میں ملتی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ کالم نگاری نے ابنِ انشاء کے حلقۂ قارئین کو بے حد وسعت دی اَور ان کے قبولِ عام کی راہ دُوسرے مزاح نگاروں کے مقابلے میں آسان کر دی۔
ابنِ انشاء کی کالم نگاری کا عہدِ شباب ایوب خاں کا دَورِ حکومت تھا۔

یہی المیہ ہے کالمانہ مزاح نگاری کا۔ اُس کا رُوپ چاندی کا سا ہوتا ہے کہ گزرانِ وقت کے ساتھ ساتھ اس کی چمک دمک ماند پڑنے لگتی ہے اور اس کا جوہرِ اصلی دکھانے کے لیے اسے بار بار اجالنا پڑتا ہے۔

خمارِ گندم ابنِ انشاء کی اُن تحریروں کا مجموعہ ہے جن میں کچھ وہ ہیں جو ان کی تمام مجموعہ تحریروں سے پرانی ہیں۔ کچھ وہ کالم ہیں جو پچھلے مجموعوں میں شامل نہیں ہو سکے مگر بہرحال جاندار تھے اور اسی بنا پہ اس مجموعے میں شامل ہوتے۔ اس مجموعے میں تحریروں کے معیار اور قدر میں اگرچہ یکسانیت نہیں مگر ان تحریروں کو پڑھیے تو کالمانہ اور غیر کالمانہ تحریریں صاف پہچانی جاتی ہیں۔" استاد مرحوم" "فیض اور میں" اور "نجات کا طالب، غالب" ایسے سدا بہار اور بھرپور مضامین ہیں کہ ان کے بارے میں پڑھنے والوں کے دِل اور ذہن میں کبھی یہ تاثر نہیں اُبھرے گا کہ ان کی "بہاریں ماضی قریب سے ماضی بعید کی طرف اُڑی جا رہی ہیں۔"

میرے اس اظہارِ خیال کا مقصد صرف ابنِ انشاء کے قد و قامت کی امکان پیمائی ہے، نفی نہیں۔ ابنِ انشاء نے جو کچھ لکھا ہے اُسے اگر پوری بے رحمی سے چھانا پھٹکا جائے تب بھی خالص اور معیاری مزاح کی اتنی ضخامت ان کے پاس موجود ہے جو پطرس کے مضامین کی کُل ضخامت سے کئی چند ہے۔ میں صرف اِتنا کہنا چاہتا ہوں کہ اگر ابنِ انشاء نے کالم نویسی کا شوق چھوڑ کر خالصتاً ادب نگاری کی ہوتی تو ان کی ادبی قامت کی کیفیت یہ ہوتی کہ انھیں ابنِ انشاء کی بجائے ابُوالانشاء کہا جاتا۔



سرسیّد: صحافت کا ایک مکمل عہد

سرسید دو زمانوں کا نقطۂ اتصال ہیں۔ ایک دور، اُن پر ختم ہوا، دوسرا عہد انھوں نے خود بنایا۔ سرسید نے اپنی آنکھوں سے برصغیر میں صدیوں پر محیط مسلمانوں کے اقتدار و کمال کو دم توڑتے دیکھا اور اس عہدِ کمال کے مٹنے کا کرب ان کے فکر و خیال کے خمیر کا جُز دبنا۔ ایک نئے وَلولے اور عزمِ تازہ کے ساتھ انھوں نے اس ظلمتِ شبِ امروز سے صبحِ فردا کی روشن تر تنویر کی نمود کے لیے کام کیا اور واقعتاً انھوں نے اِسی شبِ تار سے سحرِ منوّر پیدا کی یعنی جب مسلمانوں کا شاندار ماضی اُن کے حال کی ماندگی میں پوری طرح دفن ہو گیا تو سرسید نے اپنے حواس مجتمع رکھ کر برصغیر کے مسلمانوں کے مستقبل کی صورت گری کی۔

سرسید کی یہ کوشش بہت ہمہ گیر اور ہمہ جہت تھی۔ نظامِ حیات کا کوئی گوشہ اس سعیِ بلیغ کے اثرات کی زد سے باہر نہیں تھا۔ چنانچہ جنگِ آزادی کے بعد سے اپنی زندگی کے اختتام تک ۴۱ سال میں انھوں نے برصغیر کے مسلمانوں کی سیاست، معاشرت، تعلیم، اخلاق، تہذیب، زبان، ادب، صحافت، فکر و خیال اور مذہبی سوچ پر بڑے دور رس اثرات مرتب کر کے بالکل نئے اور مکمل عہد کا سماں پیدا کیا، جسے سرسید کے عہد کے طور پر جانا اور پہچانا جاتا ہے۔ زیرِ نظر جائزے کا مقصد صحافت کے میدان میں اس دور کا تعین اور اس کی خصوصیات کا تجزیہ

ہے۔

سرسید کی عمرِ طبعی (۱۸۱۷ء - ۱۸۹۸ء) ۸۱ برس تھی اور اس میں ان کی صحافتی زندگی (۱۸۳۷ء — ۱۸۹۸ء) ۶۱ برس کی رہی۔ سرسید کے بڑے بھائی سید محمد تقی نے ۱۸۳۷ء میں دہلی سے "سیدالاخبار" جاری کیا اور اسی اخبار سے سرسید کی صحافتی زندگی کا آغاز ہوا۔[1] ۱۸۴۶ء میں سید محمد کے انتقال کے بعد سرسید ہی کے اہتمام میں یہ اخبار "۱۸۵۰ء" تک جاری رہا۔ وہ اس اخبار میں اکثر مضامین لکھا کرتے تھے۔[2] سیدالاخبار کے دَور کو بحیثیت صحافی سرسید کا تربیتی دَور کہا جا سکتا ہے۔ اس دَور میں سرسید کا صحافتی نقطۂ نظر متشکل نہیں ہوا تھا۔ سرسید کی صحافتی زندگی کا اختتام ان کی موت پر ہوا۔

صحافت میں سرسید کے تجربات کے نتائج سے اثرپذیر ہونے والے دَور کے امتیازی تشخص کو سمجھنے کے لیے سرسید سے قبل کی اُس صحافت کے معیار اور مزاج کو نظر میں رکھنا ضروری ہے جو سرسید کے اُبھرنے کے بعد رفتہ رفتہ ختم ہو گئی۔ ۱۸۲۲ء سے اُردو صحافت کا آغاز جامِ جہاں نما سے ہوا تھا۔ یہ اُردو صحافت ہی کا نہیں، اُردو نثر کا بھی عہدِ طفلی ہی تھا۔ جب انگریز ہندوستان میں فارسی کو سرکاری زبان کے طور پر بدلنے کی فکر کر رہے تھے تو اُردو نثر عام استعمال کے اس مرحلے میں نہیں تھی کہ اسے فوری طور پر سرکاری زبان کی حیثیت سے اپنایا جا سکتا۔ چنانچہ

---

[1] امداد علی صابری، تاریخِ صحافت اُردو حصّۂ اوّل، صابرہ بک ڈپو، چوڑی والان، دہلی، ۱۹۵۳ء، ص ۱۶۳

[2] ایضاً۔ ص ۱۶۵-۱۶۴

۱۸۰۰ء میں کلکتہ میں فورٹ ولیم کالج قائم کر کے اُردو کے فروغ کی جو کوشش کی گئی وہ اُردو نوازی پر کم اور فارسی دشمنی کے جذبے پر زیادہ مبنی تھی۔ مقصد یہ تھا کہ اُردو نثر کو تیزی سے بہتر بنا کر اس قابل بنایا جائے کہ فارسی کی جگہ اس سے کام لیا جا سکے۔ تینتیس[۳۰] سال بعد ۱۸۳۰ء میں فارسی کی جگہ اُردو کو سرکاری زبان بنایا جا سکا۔ اِس زمانے میں اُردو نثر پر شاعری کے گہرے اثرات تھے۔ مسجّع اور مقفّیٰ نثر لکھی جاتی تھی جو عام استعمال کے لیے نہیں بلکہ ادبی تقاضوں کو پورا کرتی تھی۔ یہی نثر اُردو صحافت کا ذریعہ بھی بنی۔ اِس دور کی صحافتی زبان کو زیادہ بہتر طور پر چند نمونوں ہی کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے۔ مثلاً:

"اِن دنوں غلّے کی گرانی ہے۔ گرانیٔ خاطر کی ارزانی ہے۔ اِس قدر مہنگا اناج ہے، آسیائے فلک بھی دانے کو محتاج ہے۔ فاقہ کشوں کی برقِ آہِ شرر بار سے خرمنِ ماہ جل گیا۔ گردہ نانِ خورشید لشکرِ غم کے پاؤں کے نیچے کچل گیا۔ . . . ایک تو معاش نہیں، جائے تلاش نہیں، دوسرے وفورِ غم سے گندمی رنگ ہر بشر نیلا تھا۔ گویا مفلسی میں آٹا گیلا تھا۔"

(سحرِ سامری، لکھنؤ۔ ۱۵ دسمبر ۱۸۵۶ء)

"واجب یہ ہے کہ سب سے پہلے سببِ طلوع اور وجہِ شیوع اِس خورشیدِ پنجاب کا ظاہر کیا جاوے جس سے دقیقہ سنجانِ حقیقت آگاہ کو واضح ہووے کہ شیوع اس خورشید سے کیا مقصود ہے اور طلوع اِس مہرِ منیر سے کیا فائدہ مقصود ہے۔ سو

---

[۳۰] ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، صحافت پاکستان و ہند میں، مجلسِ ترقیٔ ادب لاہور ۱۹۶۳ء
ص ص ۱۰۲، ۱۰۱

گزارش کیا جاتا ہے کہ غرضِ اصلی اجرائے اِس نسخۂ دِل پذیر بہتر از
اکسیر سے یہ ہے کہ . . . .“ (خورشید، پنجاب، جنوری ۱۸۵۶ء)

”اعظم الاخبار، پنج شنبہ روز اشتہار، قیمت یک روپیہ ماہوار
پیشگی دس روپیہ سال کو یک بار، محصُول ڈاک ذِمّہ خریدار“
(”اعظم الاخبار“ مدراس ۱۸۴۸ء)

یہ سَر سیّد سے قبل کے دَورِ صحافت کی مروّجہ زبان تھی۔ اِس پیرایۂ اظہار میں معروضیت کے تقاضے کس حد تک پُورے ہو سکتے ہیں قیاس کرنا مشکل نہیں۔ چنانچہ سَر سیّد سے قبل کی صحافت اپنے ابلاغ و اظہار میں بہت غیر معروضی ہی تھی۔ یہ دَور ذہنی نکبت اور فکری افلاس کا بھی تھا۔ مُسلمانوں کی اِجتماعی زندگی کا نہ کوئی ہدف تھا اور نہ منزل۔ اِس دَور میں صحافت کا بھی کوئی طے شدہ نظریہ اور سطحِ نظر نہ تھا۔ اخبارات کی اشاعتیں اِتنی محدود تھیں کہ رائے عامّہ کی تَرجمانی کا فطری تقاضا ابھی پَیدا ہی نہیں ہُوا تھا۔ اَصنافِ صحافت کا اِمتیاز بھی بہت واضح نہیں تھا۔ صَحافتی تجربات بالکل ابتدائی مراحل میں تھے۔ نہ خبر کی ہیئت مُقرّر تھی اور نہ خبر و نظر میں کوئی خطِ امتیاز قائم ہُوا تھا۔ صَحافتی اخلاقیات کا تعیّن بھی ابھی خارج از تصوّر تھا۔

یہ ۱۸۵۷ء سے قبل کی اُردو صَحافت کی عمومی کیفیت تھی۔ اس میں ہندو مُسلم کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ ۱۸۵۷ء کے وقوعہ خیز سال میں جو کچھ ہُوا۔ اس کی زد بیشتر مُسلمانوں کے اُردو اخبارات پر پڑی۔ نٹ راجن کے بقول ”۱۸۵۳ء میں اُردو زبان کے اخبارات کی تعداد ۳۵ تھی، ۱۸۵۸ء کی فہرست میں صرف بارہ[۱۲] اخبار باقی بچے۔ ان میں چھ پُرانے تھے اور چھ نئے۔ اِن بارہ اخباروں میں صِرف ایک اخبار کی ادارت کسی مسلمان کے ہاتھ میں تھی۔“[۱]

---

[۱] جے۔ نٹ راجن، ہسٹری آف اِنڈین جرنلزم، ایشیا پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی ۱۹۵۵ء ص ۵۲

سَر سید کے پاس اِس مجموعی پَس منظر میں اَپنا عہدِ صحافت شروع کرنے سے قبل ۱۸۳۷ء سے ۱۸۴۶ء تک سَید الاخبار کو عملاً چلانے کے تجربے کا اثاثہ تھا۔ اَور اس پر مُستزاد وُہ بنا اِدراک اور شعوُر تھا جو ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ خیز سال کے تجربات اور اس کے بعد کے واقعات و حالات نے انھیں بخشا تھا۔ یہی نہیں بلکہ ۱۸۵۷ء کے بعد آٹھ نو سال تک انھوں نے تمام ہندوستانیوں کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص جو دفاعی اور رفاہی کام کیا اس کے دَوران انھیں اپنے تیز مشاہدے سے مجموعی صُورتِ حال کے گہرے تجزیئے کا بھی بھرپور موقع ملا۔

چنانچہ اپنے عملی تجربے، مروّجہ صحافت کے مزاج سے آشنائی، سیاسی تہذیبی، سماجی اور قومی حالات و کوائف کے گہرے مشاہدے، مطالعے اور تجزیئے ان سب سے حاصل ہونے والے ادراک و شعور کے امتیازات کے ساتھ سَر سید نے ۳ر مارچ ۱۸۶۶ء کو اخبار سائنٹیفک سوسائٹی کا اجراء کر کے ایک ایسے نئے صحافتی عہد کا آغاز کیا جو ان ہی کے نام سے معنون ہوتا ہے۔ اپنے اِس صحافتی عہد کو انھوں نے "تہذیب الاخلاق" کے تجربے سے اخلاقی فراز بھی بخشا۔

سر سَید برصغیر کے پہلے صحافی ہیں جنھوں نے عملاً اخبارات کو محض ذریعۂ ابلاغ نہیں بلکہ ذریعۂ" ابلاغِ عامّہ" کے طور پر پہچانا۔ دراصل اسی پہچان کی بنا پر وُہ صحافت کے مَیدان میں آئے۔ چنانچہ" ابلاغِ عامّہ" کا موثر وسیلہ بنانے کے لیے انھوں نے ہم عَصر صحافت کی اپروچ، پیرایۂ اظہار، زبان اور نصب العین میں بُنیادی تبدیلیوں کی ضرورت محسوس کی۔ جیسے جیسے وہ ان تبدیلیوں کو رُوبہ عمل لانے کے لیے اپنے تجربات کو وسعت دیتے گئے ویسے ویسے پُوری اُردُو صحافت کا معیار و منہاج بدلتا چلا گیا اَور یوں سَر سید نے صحافت کے مَیدان

میں اپنا عہد خود بنایا۔ صحافت کو اپنے مجوّزہ مشن اور نصب العین حیات کی تکمیل کا وسیلہ بنانا اُن کا واحد مقصد نہیں تھا، بلکہ بجائے خود صحافت میں اپنے نقطۂ نظر کے مطابق ایک انقلاب برپا کرنا بھی ان کا مقصد تھا اسی لیے انھوں نے تکرار کے ساتھ اپنے نظریۂ صحافت کی وضاحت پر زور دیا ہے۔

سرسید نے اپنے درجنوں مضامین میں بین السطور اپنے نظریۂ صحافت کا اظہار کیا ہے۔ 'تہذیب الاخلاق' کے ہر سال کے اختتام پر وہ اسکی کارکردگی کا جائزہ پیش کرتے رہے اور اپنے نظریۂ صحافت کی میزان پر، اپنی صحافیانہ فردِ عمل کو تولتے رہے ہیں مسلمانوں کو علمی کمال اور اخلاقی فراز سے ہمکنار کرنا ان کا اصل مشن تھا۔ چنانچہ مسلمانوں میں علمی ذوق پیدا کرنے، ان کے علمی مذاق کی تربیت و آبیاری کرنے اور قطعی میدان میں ان کی پیش رفت کی موثر رہنمائی اور نگرانی کا حق ادا کرنے کے لیے انھوں نے اخبار سائنٹی فک سوسائٹی (جو گیارہ سال بعد علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ ہوا) جاری کیا اور مسلمانوں کی اخلاقی تربیت اور تہذیبی رفعت کے لیے ۲۴ر دسمبر ۱۸۷۰ء کو تہذیب الاخلاق کا اجراء کیا۔

صحافت کے بارے میں مختصراً ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اخبار ایک ذریعۂ اظہار ہے جو مثبت اور منفی دونوں طور پر استعمال ہو سکتا ہے یعنی اخبار سے جہاں قومی ترقی، ملکی بہبود، عوام کی رہنمائی اور حکام کی ہدایت کا کام لیا جا سکتا ہے وہاں یہ بگاڑ کا بھی ذریعہ بن سکتا ہے۔ سرسید ہندوستان میں مثبت کام کرنے والے اخبارات کی کمی محسوس کرتے تھے اور ایسے اخبارات کی عدم موجودگی کو اخبار بینی کا ذوق نہ ہونے کا ایک سبب گردانتے تھے۔ سرسید نے اپنے نظریۂ صحافت میں اس پہلو پر بھی بحث کی ہے کہ اخبار کو محض کمائی اور نفع خوری کا

وسیلہ ہونا چاہیے یا خدمتِ قومی کا ذریعہ بھی۔ سَرسید اخبار کی معاشی خود کفالتی کے پہلو کو پُوری اہمیت دیتے ہیں تاہم اسے نظر انداز کیے بغیر وہ اِس اَمر پر اصرار کرتے ہیں کہ محض پیسے کی خاطر اخبار کو غارت گرِ اخلاق و ایمان نہیں بن جانا چاہیے۔ یہ سَرسید کے ان خیالات کی تلخیص ہے جو سَرسید نے تفصیل سے اپنے مضمون مطبوعہ 'رفیقِ ہند' لاہور مورخہ ۵ رجنوری ۱۸۸۴ء میں ظاہر کیے ہیں۔[۱]

ہندوستانیوں میں اشاعتِ علم اور ذوقِ تعلیم کی تَرویج کا اصل کام تو سرسید احمد خاں نے سائنٹفک سوسائٹی کے پلیٹ فارم سے شروع کیا تھا اور اِس ضمن میں انھوں نے زبردست منصوبہ بندی بھی کی جس کی تکمیل میں کبھی ان کی مصروفیتیں آڑے آتیں، کبھی وَسائل کی نایابی اور کبھی سوسائٹی کی تنظیم میں ہونے والی تبدیلیاں، مگر ان کمزوریوں کے باوجود انھوں نے محسُوس کیا کہ یہ سب کام محض کتابی لٹریچر کی فراہمی سے پورا نہیں ہوسکتا بلکہ ہندوستانیوں کو چھوٹی چھوٹی اور مختصر مختصر باتیں سمجھانے کے لیے ایک اخبار کی بھی ضرورت ہے کیونکہ یہ کام ترجمۂ کتب سے نہیں ہوسکتا۔[۲] چنانچہ ۳۰ رمارچ ۱۸۶۶ء کو اخبار سائنٹفک سوسائٹی (علی گڑھ اِنسٹی ٹیوٹ گزٹ) جاری ہُوا اور سرسید کی زندگی کے آخری سال تک یعنی مارچ ۱۸۹۸ء تک شائع ہوتا رہا۔

یہ سَرسید کا سب سے بڑا صحافتی تجربہ تھا۔ اس کے ذریعے انھوں نے باعتبارِ مندرجات' اُردُو اخبارات کو ایک مکمل ہیئتی خاکہ دیا۔ ہمارا آج کا اخبار

۱۔ محمد اسماعیل پانی پتی، مقالاتِ سَرسیّد حصّہ دہم، مجلس ترقیِ ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص ص ۵ ـ ۷

۲۔ ڈاکٹر اصغر عباس، سَرسید کی صحافت، انجمن ترقیِ اُردُو ہند، دہلی ۱۹۷۵ء، ص ۴،

سر سید کی مجوزہ اخباری ہیئت سے کتنا قریب ہے، اس کا اندازہ ۹ر جنوری ۱۸۹۷ء کے انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں دی گئی، اس اطلاع سے ہوتا ہے —— "یہ امر زیرِ غور ہے کہ خاص کالم یعنی حصے اس اخبار کے مفصلہ ذیل مدات سرخی کے تحت طبع ہُوا کریں گے :

(۱) تار ہائے غیر ممالک

(۲) تار کی خبریں ممالکِ ہندوستان کی

(۳) مختصر ایڈیٹوریل نوٹس یعنی خبریں اور رائیں۔

(۴) لیڈنگ آرٹیکل یعنی مضمون جس میں اخبار اپنی رائے ظاہر کرنا چاہتا ہے

(۵) یونیورسٹی کی خبریں

(۶) تہذیب الاخلاق کے بعض مفیدِ عام مضامین

(۷) قانونی جرنل جس میں اُن امور پر بحث ہوگی جن پر کہ لا۔ رپورٹ امپیریل لیجسلیٹو کونسل ہائے ہندوستان تعلق رکھتی ہے اور نیز دیگر عالمانہ مضامین جن کے ساتھ پیشہ ور قانون دانوں کو خواہ وہ وکالت کرتے ہوں یا عہدہ حاکم کا رکھتے ہوں دلچسپی ہوگی۔

(۸) ہندوستان و غیر ملکیوں کی مفصل خبریں

(۹) علمی و انشائی مضامین متعلق علم و ادب

(۱۰) ریویو درباره کتب و دیگر مطبوعات

(۱۱) موسم اور نرخ غلہ و دیگر اشیائے وسادر جو بازار میں رائج ہوں۔

(۱۲) پیدائش اور شادی اور موت کی خبریں

(۱۳) مقامی خبریں

(۱۴) تقرر، تبدیلات وغیرہ از روئے گزٹ ہائے سرکاری

(۱۵) تجارتی
(۱۶) اشتہارات[1]

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا سر سید احمد خان سے پہلے صحافتی تجربات ابتدائی مراحل میں تھے۔ اصنافِ صحافت کا امتیاز واضح تھا اور نہ خبر و نظر میں کوئی خطِ امتیاز قائم ہوا تھا مگر اُدپر علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے لیے سر سید کے مجوزہ مندرجات کی جو فہرست پیش کی گئی ہے اُس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سر سید احمد خان نے تکنیکی اعتبار سے صحافتی تجربے کو کتنا آگے بڑھایا اور اخباری مشتملات کے تصوّر کو کتنا واضح اور جامع بنایا۔

سر سید نے اُنیسویں صدی کے ربعِ ثانی میں اُردو اخبار کے مُبہم تصوّر اور مجہول سے خاکے کو تیس سال کے عرصہ میں واضح اور مکمل اخبار کے خاکے سے ہمکنار کر دیا۔ انھوں نے اُردو اخبار کے مشتملات کو جتنی وسعت تیس سال میں دی، اس سے زیادہ تنوّع اُردو اخبارات کی تاریخ میں اگلے پچاس ساٹھ برسوں میں بھی پیدا نہ کیا جا سکا۔

سر سید کا ایک اہم کام یہ ہے کہ انھوں نے خبر کو اخبار کا بنیادی جوہر بنایا۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں خبروں کا تناسب کل مشتملات کا کم سے کم پچاس فی صد ہوتا تھا۔ خبروں میں سر سید نے خاصا تنوّع مہیا کیا اور قارئینِ اخبار میں غیر ملکی خبروں میں پڑھنے کا خاص مذاق پیدا کیا بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ غیر ملکی خبروں کے حصول کے لیے دُوسری زبانوں سے ترجمے کی ضرورت کا

---

[1] ڈاکٹر اصغر عباس "سر سید کی صحافت"، انجمن ترقی اُردو ہند، دہلی ۱۹۷۵ء
ص ۹۷

احساس اُردو اخبارات کو سرسید کے اخبار انسٹی ٹیوٹ گزٹ ہی نے دیا۔ بین الاقوامی خبروں کے ذریعے سرسید نے ہندوستانیوں میں ترقی کے خیال اور شوق کی آبیاری کی۔ اصرار اور توجہ محض بین الاقوامی خبروں ہی پر نہیں تھا بلکہ حتی الوسع یہ اہتمام ہوتا تھا کہ ہندوستان کی کسی قابلِ ذکر خبر سے بھی اخبار کے قارئین محروم نہ رہیں چنانچہ زیادہ سے زیادہ خبروں کے لیے معاصرین سے خوشہ چینی کی جاتی تھی۔ خبروں کے حصول کے لیے مشترکہ کوشش اور باہمی تعاون کے تصورات بھی اُردو صحافت میں سرسید ہی سے رواج پاتے۔ تیزی اور عجلت سے خبروں کا مہیا کیا جانا بھی سرسید کے پیشِ نظر رہا۔ چنانچہ تار برقی کے ذریعے تیز رفتاری سے خبروں کے حصول کی روایت بھی اُردو صحافت میں ان ہی کی مرہونِ منت ہے۔ ان کی اس کاوش نے قارئین میں بھی خبر کی تیز رفتار اور عاجلانہ ترسیل کی طلب پیدا کی۔ چنانچہ اہم خبروں کے لیے ضمیمے (اکسٹرا) کی روایت بھی ان ہی سے پڑی۔

خبر نویسی کے سلسلے میں سرسید کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے خبر اور معروضیت کو لازم وملزوم کیا اور واقعہ نگاری کی صحت کا اہتمام کیا۔ انھوں نے نہ صرف خود ان باتوں کا خیال رکھا بلکہ اپنے معاصرین کو بھی اس جانب متوجہ کرتے رہے۔ ایک موقع پر انھوں نے ایک اداراتی شذرے میں لکھا:

> "ہمارے زمانے کے بہت سے اخبار اپنی غلط خبروں کے سبب سے مجوبہ روزگار بنے ہوتے ہیں اور گو بہ ظاہر غلط خبروں کا الزام کارسپانڈنٹوں کی غلط بیانی سے منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس عذر سے ہماری دانست میں ایڈیٹرانِ اخبار معذور نہیں ہو سکتے۔
> .... جو اخبار ضروری تصدیق کا ذریعہ ہے، افسوس ہے کہ

اب اس سب بے ہودہ اور بے اصل خبروں کا کام لیا جاتا ہے"
(اخبار سائنٹفک سوسائٹی علی گڑھ، ۳ر مئی ۱۸۷۳ء[1])

انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں خبر نویسی کے ضمن میں اس پیش رفت کے باوجود تبصرہ، خبر نویسی سے مکمل طور پر علیحدہ نہیں ہو سکا۔ خبر کی زبان سادہ اور چست ضرور ہوئی مگر خبر کی ترتیب کے اصول میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں آئی۔ خبر کے بیان پر حکایت اور روایت کا اسلوب غالب رہا۔

سر سید احمد خاں صحافت کو محض ذریعۂ آگاہی نہیں سمجھتے تھے بلکہ ذریعۂ تربیت بھی جانتے تھے۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں آگاہی کے پہلو پر زور دیا جاتا تھا تو تہذیب الاخلاق میں صحافت کے ذریعے تربیت ہونے پر ساری توجہ تھی۔ صحافت کیونکر ایک مشن ہے؟ تہذیب الاخلاق کی جلدیں اس سوال کا عملی جواب ہیں۔

تہذیب الاخلاق کے ذریعے انھوں نے جذباتی تطہیر، اخلاقی تربیت، ذہنی تعمیر، فکر و خیال کی تہذیب و شائستگی اور بحیثیتِ مجموعی اصلاحِ معاشرت کا زبردست کام لیا ہے۔ یہی نہیں انھوں نے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور تہذیب الاخلاق دونوں کے ذریعے ادب و انشاء، تفحص اور زبان کی اصلاح کی خدمت بھی انجام دی۔ سر سید نے گزٹ میں باقاعدہ اداریے لکھ کر اس شعبے کو، صحافت کی ایک مستقل روایت بنایا۔

ہم عصر صحافت اور زبان و انشاء پر سر سید کے ان تجربات کے کیا

---

[1] ڈاکٹر اصغر عباس، سر سید کی صحافت، انجمن ترقی اردو ہند، دہلی، ۱۹۷۵ء، ص ۱۰۹

اثرات مرتب ہوتے اس کا جائزہ سرسید خود قدم بہ قدم لیتے رہے ہیں۔ ان ہی کے الفاظ میں ان اثرات کی مجموعی تصویر ملاحظہ کیجیے :

"جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اُردو زبان کے علم و ادب کی ترقی میں اپنے اِن ناچیز پرچوں کے ذریعے سے کوشش کی مضمون کے ادا کا ایک سیدھا اور صاف طریقہ اختیار کیا۔ جہاں تک ہماری کج مج زبان نے یاری دی، الفاظ کی درستی، بول چال کی صفائی پر کوشش کی۔ رنگینیِ عبارت سے جو تشبیہات اور استعارات خیالی سے بھری ہوتی ہیں اور جس کی شوکت صِرف لفظوں ہی لفظوں میں رہتی ہے اور دِل پر اس کا کچھ اثر نہیں ہوتا، پرہیز کیا۔ تُک بندی سے جو اِس زمانے میں مقفّیٰ عبارت کہلاتی تھی ہاتھ اُٹھایا۔ جہاں تک ہو سکا سادگیِ عبارت پر توجّہ کی۔ اس میں کوشش کی کہ جو کچھ لطف ہو وہ صِرف مضمون کے ادا میں ہو، جو اپنے دل میں ہو وُہی دُوسرے کے دِل میں ہو وُہی دُوسرے کے دل میں پڑے تاکہ دِل سے نکلے اور دِل میں بیٹھے۔ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے کہ ہماری یہ کوشش کہاں تک کارگر ہوئی اور ہمارے ہم وَطنوں نے اس کو کس قدر پسند کیا مگر اتنی بات ضرور دیکھتے ہیں کہ لوگوں کے خیالات میں ضرور تبدیلی آگئی ہے اور اس کی طرف لوگ متوجّہ بھی معلوم ہوتے ہیں۔ اخباروں کی عبارتیں نہایت عمدہ اور صاف ہوتی جاتی ہیں۔ وہ پہلا، ناپسند طریقہ اداے مضمون کا بالکل چھوٹتا جاتا ہے، بھاری بھاری لفظوں اور موٹے موٹے لغتوں سے اُردو زبان کا خُون نہیں کیا جاتا۔

صفائی اور سادگی روز بروز عبارتوں میں بڑھتی جاتی ہے۔ خیالات بھی بالکل بدلے ہوئے ہیں۔ بہت کم اخبار ایسے ہوں گے جن میں ہر ہفتہ کوئی نہ کوئی آرٹیکل عمدہ وسلیس عبارت میں کسی نہ کسی مضمون پر نہ لکھا جاتا ہو۔"

("تہذیب الاخلاق" جلد ششم بابت یکم محرم ۱۲۹۲ھ صفحہ ۲ تا ۱۲)[1]

مولانا حالی نے ہمعصر صحافت پر علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور تہذیب الاخلاق کے اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"جو اخبارات سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ کا اخبار نکلنے سے پہلے ملک میں جاری تھے اُن کا مقابلہ ان اخباروں کے ساتھ کیا جائے جو اس کے بعد جاری ہوئے اور جو اخبار یا میگزین تہذیب الاخلاق سے پہلے شائع ہوتے تھے اُن کا موازنہ ان اخباروں یا میگزینوں سے کیا جائے جو اس کے بعد شائع ہوئے (تو) اِس مقابلے سے صاف معلوم ہو جائے گا کہ اُردو اخباروں نے ان پرچوں سے کیا سبق حاصل کیا ہے۔ اگرچہ سَر سیّد کی دیگر تصانیف سے بھی اُردو لٹریچر کو بہت مدد پہنچی ہے مگر سوسائٹی کے اخبار اور تہذیب الاخلاق نے خاص کر اس میں ترقی کی رُوح پھونکی ہے کیونکہ ان کے مضامین جلد جلد شائع ہوتے تھے اور مہینے میں کئی کئی دفعہ پبلک کی نظر سے گزرتے تھے اور یہ سلسلہ بتیس[۳۲] برس تک برابر جاری رہا۔"[2]

---

[1] محمد اسماعیل پانی پتی، متذکرہ، ص ۱۱۴ – ۱۱۵

[2] الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید، ص ۱۶۷

سرسید کے اثرات محض ان کے حامی اور ان سے متاثرہ اخبارات ہی نے قبول نہیں کیے بلکہ غیر ارادی اور غیر شعوری طور پر یہ اثرات مخالف اخبارات پر بھی مرتب ہوئے۔ ڈاکٹر مسکین حجازی کا کہنا ہے کہ:

"اِس دَور میں بہت سے لوگوں نے سرسید احمد خان کے نظریات کی مخالفت کی چنانچہ بعض اخبارات بھی ان کی مخالفت میں پیش پیش تھے۔ مثال کے طور پر لکھنؤ کے اودھ پنچ اور اس کے قلمی معاونین نے سرسید کی ڈٹ کر مخالفت کی لیکن اُن کی یہ مخالفت بھی اُردُو کو سلیس بنانے میں مددگار ثابت ہوئی۔ وہ سرسید احمد خان کی مخالفت کرتے ہوئے مضحکہ اُڑانے کے لیے سرسید احمد خان کا اُسلوبِ بیان اختیار کرتے تھے اور ان کی نقل اُتارتے تھے، اِس طرح بالواسطہ طور پر انھوں نے اُردُو زبان کو سلیس اور عام فہم بنانے میں حصّہ لیا۔"[1]

اِس مختصر سے جائزے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ سرسید احمد خان نے نہ صِرف صحافت کی زبان اور لب و لہجہ بدلا بلکہ اخبار کے مشتملات میں تنوّع پیدا کیا۔ اَصنافِ صحافت کا تعیّن کیا۔ مواد میں ندرت، بوقلمونی اور تخصیص پیدا کی۔ نئے لب و لہجے سے لکھنے والوں کی کھیپ فراہم کی۔ خبر و نظر کی اقدار اور روایات متعیّن کیں۔ نقد و نظر کے پیمانے مُعیّن کیے اور اخبارات کو پالیسی اور زاویۂ نظر کے اختیار کی ضرورت سے آشنا کیا۔ غرض اپنے عہدِ صحافت کی مکمّل صُورت گری کی۔ بِلاشبہ سرسید ایک مکمّل عہدِ صحافت ہیں۔

---

[1] مسکین حجازی، صحافتی زبان، سنگِ میل پبلی کیشنز، چوک اُردو بازار، لاہور، ۱۹۷۵، ص ۵۵

جامعہ عثمانیہ، دکن



جامعہ عثمانیہ کی مثال ــــ اور نفاذِ اُردو کا مسئلہ

سرکاری اور علمی سطح پر کسی زبان کے نفاذ و رواج کے لیے اس کا ترقی یافتہ ہونا شرط ہے، یا زبان کا ارتقاء سرکاری و علمی سطح پر اس کے نفاذ و رواج سے بھی مشروط ہے؟ یہ ایسی اُلجھن ہے جس میں پاکستان کے اربابِ بست و کشاد اور اہلِ دانش کا ایک مؤثر طبقہ گزشتہ چالیس برس میں سرگرداں رہا ہے۔ اِس ضمن میں دونوں جانب سے دلائل کی بے نتیجہ پیکار جاری رہی ہے۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ اِس بحث کا کوئی فیصلہ واقعتاً ہو ہی نہیں سکتا مگر بحث کے لاحاصل رہنے کا ایک سبب شاید یہ ہے کہ وقتاً فوقتاً اِس بحث کو اُٹھانے والے ایک فریق کو اسے نتیجہ خیز کرنے سے کوئی دلچسپی نہیں۔

غور طلب بات یہ ہے کہ جنوبی ہند میں بیجاپور کی عادل شاہی عہدِ حکومت کے چوتھے فرمانروا ابراہیم عادل شاہ نے اُس زمانے میں اُردو کو سرکاری زبان بنایا، جب ابُوالقاسم فرشتہ ابھی اپنی مشہور "تاریخِ فرشتہ" مرتب کر رہا تھا۔ پھر ۱۸۳۵ء میں انگریزوں نے قانونی فرمان کے ذریعے اُردو کو فارسی کی جگہ سرکاری اور تعلیمی زبان کے طور پر رائج کیا، اور ازاں بعد ۱۸۸۴ء میں دکن کی سلطنتِ آصفیہ کے چھٹے فرمانروا میر محبوب علی خان نے اُردو کو سرکاری زبان کے طور پر نافذ کیا۔ اِن تجربات کے بعد بھی کیا اِس سوال کی گنجائش ہے کہ اُردو سرکاری زبان ہونے کی اہلیت رکھتی ہے یا نہیں؟ سچی بات یہ ہے کہ اُردو نے سرکاری زبان کا منصب ہمیشہ اپنی اہلیت کی بنیاد پر پایا اور اِس منصب سے معزول محض سیاسی اَسباب کی بنا پر ہوئی۔ سرکاری زبان کے طور پر اس کی مخالفت ہمیشہ سیاسی بنیادوں پر ہی کی جاتی رہی ہے۔

سرکاری زبان ہونے کے لیے اس کی اہلیت کو کبھی بھی دلائل کی سطح پر مسترد نہیں کیا جا سکا۔

آج کی یہ نشست دو حوالوں سے ہے' اوّل یہ کہ ۱۹۸۸ء پاکستان میں نفاذِ اُردُو کا سال ہے اور دُوسرے یہ کہ اِس برس جامعہ عُثمانیہ کے قیام کو ستر برس پورے ہو گئے۔ اِس تقریب میں ان دو مناسبتوں کا یکجا ہو جانا جامعہ عثمانیہ کے تجربے کی یاد کو نفاذِ اُردُو کے تجربے کے طور پر تازہ کرنے کا بہت اچھا محل ہے کیونکہ اس سے مذکورہ اُلجھن دُور ہو سکتی ہے اور یہ نتیجہ حاصل کیا جا سکتا ہے کہ زبان سرکاری اور علمی سطح پر نافذ و رائج کر دی جاتے تو از خود اس کی ترقی کی راہیں کُھل جاتی ہیں ––' سرکاری زبان بنانے سے پہلے اس کا ترقی یافتہ ہونا ضرُوری نہیں ہے۔

آج انگریزی کے مقابلہ میں اُردو کو سرکاری زبان ہونے کے لیے اپنی اہلیت ثابت کرنے کا جو چیلنج درپیش ہے یہی چیلنج اُسے عادل شاہی عہدِ حکومت میں اُس وقت فارسی کے مقابلے میں درپیش تھا۔ جب ابراھیم عادل شاہ نے اُردو کو سلطنتِ گولکنڈہ کی سرکاری زبان بنایا۔ یقیناً اُردو اُس وقت فارسی کے مقابلہ میں ویسی ہی ترقی یافتہ نہیں تھی جیسی آج انگریزی کے مقابلہ میں وُہ ترقی یافتہ نہیں دکھائی دیتی مگر اس وقت بھی اُردو کا اِستحقاق یہ تھا کہ وہ عوام کے لیے پُورے برصغیر میں رابطے کی زبان تھی اور فارسی محض اہلِ خواص تک محدود تھی۔ سرکاری زبان کی حیثیت سے فارسی کی جڑیں عوام میں ایسے ہی ناپید تھیں جیسی آج انگریزی کی جڑیں عوام میں نہیں ہیں اور وُہ محض خواص کی زبان ہے۔ ابراھیم عادل شاہ نے عوام کی زبان کو خواص کی زبان پر مقدّم کیا تو نتیجہ یہ نکلا کہ عادل شاہی حکمرانوں کے دربار اُردو ادیبوں اور شاعروں سے بھر گئے۔ ہر طرف اُردُو شعر و اَدب کا چرچا ہونے لگا۔ نثر میں مذہبی رسالے لکھے جانے لگے اور قطب شاہی عہد تک جنوبی ہند اُردُو نثر کا گہوارہ بنا رہا۔ اُردو نثر کی ابتدا نے درحقیقت اُردُو کی اِس علمی ترقی کی بنیاد رکھی جس نے بعد ازاں انگریزوں کے لیے اُردو کو ترقی دے کر فارسی کی جگہ سرکاری زبان بنانے کا امکان پیدا کیا۔

عادل شاہی عہدِ حکومت میں اُردو کو سرکاری زبان بنانے کا جو فیصلہ ہوا اُس نے پُورے جنوبی ہند میں اُردو کے علمی فروغ کا ایک مستقل رُجحان پیدا کیا اور پھر نثر و نظم کے میدان میں اُردو نے اِرتقاء کی جو منازل طے کیں اِس کے نتیجے میں جہاں تصوّف اور علوم و احکامِ دین کے موضوعات پر کتابیں لکھی گئیں وہاں مُلّا وجہی کی "سب رس" جیسی کتاب سے اُردو میں اَدب نگاری کی جہت بھی پیدا ہُوئی۔ اُردو کے سرکاری زبان ہونے سے اس کی علمی و اَدبی ترقی کا جو راستہ کھلا اُسی سے، وُہ علمی سرمایہ مہیا ہُوا جس نے اُردو کو ایک علمی زبان کا اعتبار بخشا۔ بعد میں اُردو کے اِس علمی اعتبار نے انگریزوں کو یہ راہ سجھائی کہ سرکاری زبان کے طور پر فارسی کا متبادل اُردو بھی ہو سکتی ہے۔

۱۸۳۵ء میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہد میں اُردو کو فارسی کی جگہ سرکاری زبان بنایا گیا تو یقیناً مقصد عوام کی زبان کی حیثیت سے اُردو کو غالب و مقتدر کرنا نہیں تھا بلکہ مقصد صِرف اتنا تھا کہ ان مُسلم خواص کو سرکاری اور علمی سطح پر غیر مؤثر اور غیر معتبر کر دیا جائے جن سے نجات پانا انگریزوں کی خواہش تھی۔ ہر چند کہ یہ سیاسی مصلحت پر مبنی عبُوری فیصلہ تھا مگر لائقِ توجّہ بات یہ ہے کہ عبوری مُدت کے لیے سرکاری زبان بنائے جانے کے اِس فیصلے نے اُردو کے اِرتقاء میں کتنا اہم کردار ادا کیا۔ سرکاری زبان کے طور پر اُردو کا نفاذ تو عملاً ۱۸۳۵ء میں ہُوا مگر یہ فیصلہ انگریز اپنے ذہنوں میں بہت پہلے کر چکے تھے چنانچہ فیصلے کے عملی اطلاق سے بہت پہلے انھوں نے اُردو کی ترقی کے لیے اپنی سرپرستی کا آغاز کیا۔ ۱۸۰۱ء میں کلکتہ میں فورٹ ولیم کالج قائم کیا گیا۔ اِس کالج نے اپنے قیام کے بعد کے عشروں میں جو کام کیا اس کا بنظرِ غائر جائزہ لیا جائے تو اِس ساری کاوش کا مقصد اُردو نثر کو علمی و اَدبی سطح پر اس حد تک آگے بڑھانا تھا کہ دفتری مقاصد کے لیے اُردو اظہار اور تحریر کا قابلِ اعتماد وسیلہ بن جائے۔ اِس کالج کو اُردو کی علمی ترقی کا مرکز بنایا گیا۔ ملک بھر کے بہترین ادیبوں اَور انشاء پردازوں سے عام فہم اور دِل چسپ کتابیں لکھوائی گئیں۔ اِس کالج کے قیام سے قبل تک اُردو نثر کی کل کائنات بڑی محدود تھی۔ اُردو کا نثری سرمایہ جن کتابوں پر

مشتمل تھا وُہ انگلیوں پر گِنی جا سکتی تھیں مگر اس کالج کی سَرپرستی میں مختصر سی مُدّت میں پچاس سے اُوپر کتابیں تیار ہوئیں اور چھپیں جن میں کچھ ترجمے تھے کچھ قصّے کہانیوں کی تلخیص تھیں اور کچھ تاریخ، تذکرے اور مذہبی موضوعات پر انتخابات تھے۔ اِس کالج نے نستعلیق ٹائپ کا چھاپہ خانہ بھی لگایا۔

کلکتہ کے فورٹ ولیم کالج کی طرز کا ایک کالج بعد میں دہلی میں بھی قائم کیا گیا۔ اس میں مشرق اور مغرب کے علوم ساتھ ساتھ پڑھائے جاتے تھے اور ذریعۂ تعلیم اردو تھا۔ اُردُو میں علمی سرمائے کی مسلسل فراہمی کے لِیے ایک مجلس ترجمہ قائم کی گئی جس نے طلبہ کے لِیے انگریزی سے اُردُو میں کتابوں کے ترجمے کیے۔ اِس مجلس کے تحت تیار ہونے والی کتابوں کی تعداد سو سوا سو کے لگ بھگ تھی۔ یہ کتابیں تاریخ، جغرافیہ، اصُولِ قانون، ریاضیات، کیمیا، میکانیات، فلسفہ، طب، جراحی، نباتات، عضویات، معاشیات وغیرہ جیسے علوم و فنون پر مشتمل تھیں۔ اِس زمانے کے لحاظ سے یہ بڑا اہم کارنامہ اور اُردو کو علمی زبان بنانے کے سلسلے میں بڑی اہم خدمت ہے۔

اِن دونوں کالجوں نے جو بنیادی کام کیا اس کے بعد اُردو میں علمی و اَدبی نثر کی روایت ایک تحریک بن گئی اور پُوری انیسویں صَدی میں اُردو نثر کا اتنا وافر سرمایہ فراہم ہُوا کہ اُردو کا دامن کلاسیکی اَدب اور علمی ذخیرے سے بھر گیا۔

عادل شاہی اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے اَدوار کے یہ دو فیصلے ہمارے سامنے ہیں کہ جن کے تحت اُردُو کو محض اس کی اہلیت کی بنیاد پر سرکاری زبان بنایا گیا کہ وُہ عوام کی سطح پر رابطے کا مضبوط ترین ذریعہ تھی درآنحالیکہ ان دونوں مواقع پر اپنی علمی استعداد کے اعتبار سے اُردو غریب اور تہی دست تھی۔ دونوں مواقع پر یہ بحث نہیں اُٹھائی گئی کہ سرکاری زبان بنانے کے لِیے اُردو مناسب حد تک ترقی یافتہ زبان ہے یا نہیں جبکہ مقابلے پر فارسی اور انگریزی زبانیں موجود تھیں جو یقینی طور پر زیادہ ترقی یافتہ بھی تھیں۔ توجہ طلب پہلو یہ ہے کہ دونوں بار اُردُو کو سرکاری زبان بنانے کے جو فیصلے ہُوئے ان کے نافذ ہونے کے بعد

اُردو کو غیر معمولی علمی و اَدبی ترقی ملی اور اُردو کے اِرتقائی سفر میں غیر معمولی تیز رفتاری آئی۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی نے اُردو کی مُقتدر حیثیت پر خطِ تنسیخ پھیر دیا اور بدلے ہوئے سیاسی حالات کے تحت اُردو کو بے اقتدار ہی نہیں کیا گیا بلکہ واقعتاً کچلا گیا۔

۱۸۸۴ء میں اُردو کو سرکاری زبان کے طور پر نافذ ورائج کرنے کا تیسرا تجربہ ریاست حیدر آباد میں دولتِ آصفیہ کے چھٹے حکمران میر محبوب خان کے زمانے میں ہُوا۔ جب یہ فیصلہ ہُوا اُس وقت میر محبوب خان کی عُمر اٹھارہ برس کے لگ بھگ ہوگی۔ اِس فیصلے کے اصل محرّک اُن کے وزیرِ اعظم سر سالارِ جنگ اوّل اور شمس الاُمراء امیر کبیر تھے۔ اِس فیصلے کے ساتھ دہلی اور کلکتہ کی طرح حیدر آباد میں بھی یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ اُردو کے دامن کو مُسلسل علمی ذخیرے سے متمتع کرتے رہنا ضروری ہے اور اگر سرکاری زبان اُردو بنائی گئی ہے تو ریاست کا کام چلانے کے لیے ایسی افرادی قوت کی مُسلسل فراہمی کا بندوبست بھی ہونا چاہیے جو اُردو میں کارگزاری کی بہتر استعداد رکھتی ہو۔ اگرچہ ۱۸۵۵ء میں سالار جنگ اوّل نے دار العلوم کی بنیاد ڈال دی تھی جس میں میٹرک اور بعد ازاں انٹر تک ذریعۂ تعلیم اُردو زبان ہی تھی تاہم اردو کو سرکاری زبان بنانے کے فوراً بعد ایک تو بلا تاخیر شمس الامرا دار الترجمہ قائم کیا گیا جس نے اسکولوں اور مدارس کے لیے درسی اور ریاستی سرکاری امُور کی انجام دہی کے لیے مطلوب کتابوں اور قوانین کے اُردو ترجمے کا کام شروع کر دیا۔ دُوسرے افرادی قوت کی مسلسل اور وافر فراہمی کے لیے ہزاروں کی تعداد میں پرائمری، مڈل اور ہائی اسکول کھولے گئے اور ان سب میں ذریعۂ تعلیم اُردو زبان ہی تھی۔

البتہ نظام کالج واحد تعلیمی ادارہ تھا جس میں ذریعۂ تعلیم انگریزی تھی۔ اس کا الحاق مدراس یونیورسٹی سے تھا۔ اس کالج کے بارے میں کچھ باتوں کا ذکر یہ یاد کرانے کے لیے ضروری ہے کہ کسی زبان کے سرکاری ہونے کے اثرات کیا ہوتے

ہیں جیسا کہ عرض کیا گیا ہے اِس کالج میں تدریس انگریزی زبان میں ہوتی تھی۔ اساتذہ بُرے نہیں تھے مگر کالج کے نتائج بے حد مایوس کن تھے۔ ۱۹۰۷ء میں اس کالج کا نتیجہ محض چار فی صدر رہا اور ۱۹۱۲ء میں پورے کالج میں محض ۴ طالب علم بی اے میں، ۸ طالب علم انٹر میں کامیاب ہوتے۔ کالج کے ان خراب نتائج کا تجزیہ کرتے ہوئے پروفیسر ہارون خان شیروانی نے بڑے پتے کی بات لکھی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ:

"We must, hower, remember that there was a little incentive for the study of English language by the citizens of the State as the official language was Urdu."

یعنی انگریزی چونکہ ریاست کی سرکاری زبان نہیں تھی اِس لیے اس کے پڑھنے سے اہلِ ریاست کو کوئی دلچسپی نہیں تھی سو انگریزی کا حال خراب تھا جبکہ جنوبی ہند میں مدراس انگریزی کے اعلیٰ معیار کے اعتبار سے معروف ہے اور مدراس یونیورسٹی سے ہی اس کالج کا الحاق تھا۔ اسی صورتِ حال کا اطلاق پاکستان پر کر کے دیکھ لیجیے کہ اگر یہاں کی سرکاری زبان اردو کر دی جائے تو اردو ذریعۂ تعلیم والے اداروں کی حالت سدھر جائے گی اور انگریزی ذریعۂ تعلیم والے اداروں کی حالت معکوس ہو جائے گی۔ گویا ذریعۂ تعلیم کی حیثیت سے کسی زبان میں تدریس کے معیار اور اثرات و نتائج کا بہت کچھ تعلق اُس زبان کے سرکاری اور غیر سرکاری تشخص سے ہوتا ہے جب زبان غالب و مقتدر ہو تو اس کی تحصیل میں محنت کی جاتی ہے اور خود بخود اس کے تعلیمی اداروں کا معیار بہتر ہوتا ہے اور جب ذریعۂ تدریس بنائی جانے والی غیر سرکاری اور بے حیثیت ہو تو اُس کی طرف میلان کم ہو جاتا ہے۔ اس کی تحصیل کے لیے رغبت نہیں رہتی اور محنت کا داعیہ کمزور ہو جاتا ہے۔

شاہی تجربات کے پیشِ نظر ۱۹۱۸ء میں حیدر آباد میں اعلیٰ تعلیم کے لیے جامعہ عثمانیہ کا قیام عمل میں آیا۔ یہ ایک چیلنج تھا اور دنیا کو باور کرانا تھا کہ اردو میں اعلیٰ ترین سطح پر معیاری تعلیم دی جا سکتی ہے۔ چنانچہ اس تجربے کی کامیابی کے لیے

ہر ممکن احتیاط سے کام لیا گیا۔ ایسا نہیں ہوا کہ یونیورسٹی کے قیام کا فرمان جاری ہونے کے چند ماہ کے اندر اندر تدریس کا آغاز کر دیا گیا ہو۔ یونیورسٹی کے قیام کی منظوری اپریل ۱۹۱۷ء میں ہوئی تھی۔ منظوری کے دن سے اگلے ڈیڑھ برس تک بنیادی کام انجام دیئے گئے اور ۲۲ر ستمبر ۱۹۱۸ء کو سرکاری طور پر جامعہ عثمانیہ کے باقاعدہ قیام کا اعلان کیا گیا اور مزید ایک برس دوسری تیاریوں میں لگا اور ۲۹ر اگست ۱۹۱۹ء سے باقاعدہ پڑھائی شروع ہوئی۔ جامعہ عثمانیہ میں تدریس کے آغاز سے قبل جو سب سے اہم کام کیا گیا وہ دارالترجمہ کا قیام تھا جس نے ۱۷ر اگست ۱۹۱۷ء کو کام کرنا شروع کیا۔ پورے دو برس تک اس دارالترجمہ نے میٹرک اور انٹر کی ضروری نصابی کتابوں کا ترجمہ کیا اور نصابی لٹریچر اردو میں مہیا ہو گیا تو ۲۸ر اگست سے کلیہ جامعہ عثمانیہ کی ابتدا ہوئی یعنی پہلی انٹرمیڈیٹ کلاس کا انعقاد ہوا۔ ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۱ء تک بی۔ اے تک کی نصابی کتابیں تیار ہوئیں اور ۱۹۲۴ء میں بی اے کا پہلا امتحان ہوا جس کا نتیجہ اطمینان بخش رہا یعنی کل ۹۱ اُمیدواروں میں سے ۷۳ کامیاب ہوتے۔ اس کے بعد انجنیئرنگ، قانون، طب، فنون اور علوم کے شعبوں میں اعلیٰ درجوں کے نصاب کی تیاری کا کام جاری رہا۔ جیسے جیسے نصابی کتابیں تیار ہوتی جاتی تھیں ویسے ویسے نئے شعبے کھلتے جاتے تھے۔ ۱۹۴۴ء میں جامعہ عثمانیہ ہر حیثیت سے اعلیٰ تعلیم کے لیے مکمل ہوئی مگر محض تین برس بعد قیامِ پاکستان کے بعد حالات بدلے اور ستمبر ۱۹۴۸ء میں سقوطِ حیدرآباد کا سانحہ پیش آیا، حکومتِ آصفیہ کے خاتمے کا اعلان کیا گیا۔ جامعہ عثمانیہ بند کر دی گئی اور جب جامعہ دوبارہ کھلی تو اِس تبدیلی کے ساتھ کہ ذریعۂ تعلیم اردو کی بجائے انگریزی کر دیا گیا اور جو دارالترجمہ ۱۹۱۷ء سے مسلسل کام کر رہا تھا وہ بالآخر ۲۳ر دسمبر ۱۹۴۸ء کو بند ہو گیا۔

اِن تیس برسوں میں دارالترجمہ عثمانیہ میں ۳۴۲ کتابیں ترجمہ ہوئیں اور ۲۱ تالیف کی گئیں۔ گویا کل ۳۵۵ کتابیں تیار ہوئیں، یہ سب کی سب شائع نہیں ہوئیں۔

مجموعی طور پر ۳۹۵ تراجم و تالیفات شائع ہو کر داخلِ نصاب ہوئیں۔ یہ رفتارِ کار کیسی ہے تجزیہ کیجیے تو معلوم ہوتا ہے کہ اوسطاً پندرہ سے زیادہ کتابیں ہر سال تیار کی گئیں۔ گویا مہینے میں ایک سے زیادہ کتاب کی تیاری کا عمل مکمل ہوا۔ کاش آج تک اسی رفتار سے کام ہوا ہوتا۔

یہ بڑا عظیم الشان علمی کام تھا جو جامعہ عثمانیہ میں ہوا مگر سقوطِ حیدرآباد کے بعد جامعہ عثمانیہ کی تقدیر کی تبدیلی کے ساتھ ہی یہ کام جامعہ کے لیے ضائع ہو گیا۔ یہ المیہ ۴۸ ۱۹ء میں پیش آیا، وہی سال جب قائدِ اعظم نے ڈھاکہ میں اعلان کیا تھا کہ پاکستان کی سرکاری اور قومی زبان اُردو اور صرف اُردو ہو گی۔ اس اعتبار سے جامعہ عثمانیہ کی محنت کے ان ثمرات کا صحیح وارث پاکستان ہی تھا مگر افسوس ہم اہلِ پاکستان نے اس میراث کی قدر نہ جانی۔ جامعہ عثمانیہ سے دارالترجمہ کی تیار کی ہوئی کتابوں کے سیٹ پاکستان بھی پہنچے۔ میں نے ان کتابوں کی خاصی بڑی تعداد اسلامیہ کالج کراچی کے کتب خانے میں دیکھی مگر افسوس ان سے استفادہ کرنے والا آج کوئی نہیں۔ اس علمی ذخیرے کو ہم اب کام میں لانا بھی چاہیں تو بعینہٖ کام میں نہیں لا سکتے۔ ۴۰ برس میں ہر زبان کے الفاظ، ان کے لہجے، جملوں کی ترکیبیں اور بندشیں، محاورات، تلمیحات، اصطلاحات غرض بہت کچھ بدل جاتا ہے۔ پھر علوم کی پیش رفت کے باعث ۴۰ برس پہلے کا مواد یوں بھی زیادہ کارآمد نہیں رہتا۔ ان اسباب کی بنا پر اگرچہ یہ علمی ذخیرہ اب طالب علموں کے لیے پوری طرح قابلِ استعمال نہیں رہا مگر اُردو زبان میں علوم کے انجذاب و ترجمے کے عمل میں اب بھی یہ کام ایک وقیع بنیاد بن سکتا ہے۔ کاش اس تجربے کا تسلسل پچھلے چالیس برسوں میں جاری رہتا تو آج شاید ہم اپنی موجودہ حالت سے ۴۰ برس آگے ہوتے۔ جامعہ عثمانیہ کے اس وقیع علمی ذخیرے کی ایک عملی اہمیت یہ بھی ہے کہ اس کی موجودگی ایسے بے حوصلہ لوگوں کے لیے آج بھی سہارا بن

سکتی ہے جو اپنی لاعلمی یا معصومیت کی وجہ سے واقعاً یہ سمجھتے ہیں کہ اُردو
ایسی بے مایہ یا غیر ترقی یافتہ ہے کہ اسے ۱۹۸۸ تک میں نافذ کرنا بھی
دشوار ہے۔

گورنمنٹ کالج، لاہور

۱۸۶۴ء-۱۹۸۹ء

قیام اور استحکام کے ایک سو پچیس سال

یکم جنوری ۱۸۶۴ء سے گورنمنٹ کالج (= جی سی) لاہور میں درس و تدریس کا آغاز ہوا۔ "جی سی" اور دنیا بھر میں اس کے پھیلے ہوتے اولڈ اسٹوڈینٹس (= راوینز) نے ۱۹۸۹ء کو، کالج کے قیام اور استحکام کے ایک سو پچیسویں سال کے طور پر منانے کا اہتمام کیا ہے۔ کالج کے ایک سو پچیسویں سالِ تاسیس سے منسوب یہ کتابیں اِسی جشن کے سلسلے کی ایک کڑی ہیں:

①

یونیورسٹیوں میں اُردو تحقیق

ڈاکٹر سید معین الرحمٰن

②

غالب کا علمی سرمایہ

ڈاکٹر سید معین الرحمٰن

③

رسالہ راوی کا اشاریہ

— بدر منیر الدین —

۱۹۸۹ء

یونیورسل بکس، ۴۰۔اے اُردو بازار، لاہور

یونیورسٹیوں میں اردو تحقیق

ڈاکٹر سید معین الرحمٰن

پروفیسر و صدر شعبۂ اُردو گورنمنٹ کالج لاہور

"—— جو باتیں میں نے تیس برس پہلے مالک رام کی رَوِشِ تحریر کے بارے میں کہی تھیں، وُہی آج اُس سے بھی زیادہ شدّت کے ساتھ، میں ڈاکٹر سید مُعین الرحمٰن کے بارے میں کہتا ہوں —— اَور اب مجھے نہیں یقین کہ خدا کی طرف سے اِتنی مُہلت مل سکے کہ یہی باتیں میں تیس برس بعد کسی اَور کے لیے کہہ سکوں! اچھا لکھنے والا وُہ ہے جو یہ بھی جانتا ہو کہ "کیا بات نہیں لکھنی چاہیے"۔ ڈاکٹر سید مُعین الرحمٰن کی تحریروں میں یہ وَصف بہت نمایاں ہے۔ وُہ اپنے موضوع کا پُوری طرح احاطہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں اَور اِنتخابِ مواد کا حیرت انگیز ملکہ رکھتے ہیں۔ اُن کی تحریروں میں احتیاط، توازُن، وقار اَور سنجیدگی کے ساتھ دِل کشی اَور جاذبیت موجُود ہے اَور تحقیقی مَضامین کے لیے اُن کا اسٹائل نہایت موزوں ہے ——"

پروفیسر ڈاکٹر نثار احمد فاروقی

۱۹۸۹ء

طبعِ اوّل : جنوری ۱۹۸۹ء

غالب کا علمی سرمایہ

ڈاکٹر سید معین الرحمٰن ملک کے پہلے ریسرچ اسکالر ہیں جنھوں نے غالب پر ڈاکٹریٹ کا اعزاز اور اِمتیاز پایا۔ اُنھوں نے بڑی دِیدہ ریزی اور سلیقے سے کام مکمل کیا ہے، اب یہ اِنتہائی مفید اشاعت بڑے شوق اور فخر سے پیش کی جا رہی ہے۔ غالب کے علمی سرمائے پر اِس ایک مقالے کے سِوا نہ کوئی دُوسری بڑی کوشش کی گئی، نہ اِشاعت سامنے آئی ـــ سترہ برس پہلے ڈاکٹر سید معین الرحمٰن کو اِس مقالے پر پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈِگری ملی۔ آج تک کسی اَور فاضل محقق نے بات آگے نہیں بڑھائی۔

ـــــ جمیل الدین عالی

"غالبیات" میں ڈاکٹر سید معین الرحمٰن کی گرفت نرم سہی، لیکن یہ نرمی اُن کے فیصلوں پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ اُنھوں نے مطالعۂ غالب میں نرم مزاجی کے ساتھ حق گوئی کا نرالا اُسلوب نکالا ہے جو دقیع بھی ہے اور لائق تحسین بھی!

ـــــ ڈاکٹر وحید قریشی

ـــ ۱۹۸۹ء ـــ

اِشاعتِ اوّل : فروری ۱۹۸۹ء

"—— بدر منیر الدین نے گورنمنٹ کالج، لاہور کے ادبی ترجمان "راوی" کے ۱۹۱۱ء سے ۱۹۴۷ء تک کے حصۂ اردو کے مشمولات کا مصنف وار اشاریہ تیار کیا ہے۔ اشاریہ سازی کو بظاہر آسان اور ثانوی درجے کا کام خیال کیا جاتا ہے، لیکن حقیقتاً یہ بڑا مشقت طلب اور بنیادی اہمیت کا راہ کشا کام ہوتا ہے —— بدر منیر الدین نے اس صبر آزما علمی اور حوالہ جاتی کام کو اپنے وسائل کی حد تک سلیقے سے انجام دیا ہے۔ کالج کے ایک سو پچیسویں جشنِ سالگرہ کے موقع پر اس کی اشاعت، ایک دل پذیر ہدیے کی حیثیت رکھتی ہے ——"

ڈاکٹر سید معین الرحمٰن

—— ۱۹۸۹ء ——

بدر منیر الدین

اِشاریۂ

راوی

قیامِ پاکستان تک

اِشاعتِ اوّل : مارچ ۱۹۸۹ء

ضخامت : ۱۱۲ صفحات

یونیورسل بکس، ۴۰۔اے، اردو بازار، لاہور



میرا اوّلین ذوق، مطالعۂ ادب ہی کا تھا لیکن جب سے صحافت اور تدریس
کُل وقتی مصروفیت ہوئی، اُس وقت سے منتظم ادب خوانی کا مشغلہ ترک
ہوا ــــ بایں ہمہ اِس زُعم کی گنجائش اب بھی پاتا ہوں کہ ادب خوانی
سے میری بُنیادی دِل چسپی بالکلیہ کبھی ختم نہیں ہوئی۔ زیرِ نظر مجموعۂ
مضامین اِسی بُنیادی دِل چسپی کی ایک علامت یا شہادت ہے۔

ــــ متین الرحمٰن مرتضیٰ